

szerkesztette/edited by BÓDIS ZOLTÁN

A titok fenomenológiája a cigány népmesében



The Phenomenology
of the Secret
in Gypsy Folktales

Fabula Aeterna

Sorozatszerkesztő/Series Editor:

BÁLINT PÉTER

IV.

SZTE Klebelsberg Könyvtár



J001110669



X 213211

SZERKESZTETTE / EDITED BY

BÓDIS ZOLTÁN

A TITOK FENOMENOLÓGIÁJA A CIGÁNY NÉPMESÉBEN

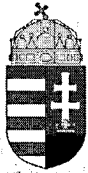


THE PHENOMENOLOGY OF THE SECRET IN GYPSY FOLKTALES

Debrecen, 2015

Kiadó / Published by
Didakt Kft., Debrecen

Debreceni Egyetem Gyermekevelési és Felnőttképzési Kar,
Alkalmazott Narratológiai Műhely, Hajdúböszörmény
(Debrecen University, GYFK, Association for Applied Narratology)



EMBERI ERŐFORRÁSOK
MINISZTERIUMA



MINISTRY OF
HUMAN RESOURCES

A kiadványt támogatta az Emberi Erőforrások Minisztériuma
This publication is supported by The Ministry of Human Resources

A kötet kereskedelmi forgalomba nem kerül.
The volume is not for commercial sale.

Lektorálta / Proofreader KOTICS József, VÉGH Balázs Béla

A tanulmányokat fordította/Translated by
NAGY Gabriella Ágnes (2., 4., 5.), RÓNAI Anikó (3.) George SEEL (1.),

Idegen nyelvi lektor/ English language proofreader: George SEEL

Szerkesztette / Edited by: BÓDIS Zoltán

Tördelő szerkesztő/Layout editor: DALLOS Csaba

ISBN 978-615-5212-29-1

ISSN 2064-6380

Nyomdai munkák/Printed by Kapitális Kft., Debrecen

TARTALOM/CONTENTS

Előszó	7
Bálint Péter: A titok fenoménje a népmesében (Jakab István: <i>Brugó</i> [AaTh, Bn 311 (406A*)~307])	11
Nagy Gabriella Ágnes: A titok fenomenológiája Jakab István: <i>Jánas a zárdában</i> című meséjében (A bűn, a lét, a szeretet és a szerető titka)	55
Biczó Gábor: A titok-paradigma alakváltozatai a mesében: Ámi Lajos életművének példája	103
Valastyán Tamás: A titok atopikája Berki János <i>Fehérlófia</i> című meséjéről.....	123
Hermann Zoltán: A „titok” az oroszországi cigány népmesékben.....	135
Foreword	155
Péter Bálint: The Phenomenology of the Secret in the Folk Tale (István Jakab: <i>Brugó</i> [AaTh, Bn 311 (406A*)~307]).....	159
Gabriella Ágnes Nagy: The Phenomenology of the Secret in István Jakab's tale: Jánas in the Nunnery (The Secret of Guilt, Existence, Love and the Lover)	207
Gábor Biczó: Forms of the Secret-paradigm in the Tale; The Tales of Lajos Ámi	259
Tamás Valastyán: The Atopics of the Secret On János Berki's tale Son of the White Mare	277
Zoltán Hermann: The “Secret” in the Gypsy Folk Tales of Russia	291
Bibliográfia/Bibliography.....	311
Szerzők/Authors.....	319

ELŐSZÓ

1.



DEBRECENI EGYETEM Gyermeknevelési és Felnőttképzési Karán működő Alkalmazott Narratológiai Műhely kutatócsoportja *Fabula Aeterna* címmel könyvsorozatot indított útjára. A kétnyelvű (magyar-angol) kötetek elsősorban a Kárpát-medencei roma és más népek mesevilágának örökségét dolgozzák fel,

értelmezik és teszik hozzáférhetővé az érdeklődő közönség számára. Kutatási tapasztalataink alapján számos olyan nagyformátumú mesemondó-személyiség hagyatéka áll rendelkezésre forrásanyagként, melyek tanulmányozása segít megérteni a lokális társadalmak, a mesemondó és közössége mindennapi világának alapvető viszonyait. A sorozat vállalt célja, hogy a mesemondók és történetmondók életművével foglalkozó hazai kutatók számára publikálási lehetőséget és egyben fórumot teremtsen. Hitünk szerint a mese kortárs reneszánsza, a közvélemény és az újabb szövegközpontú valamint társadalomtudományi érdeklődés elégséges alapot jelent sorozatunk számára. A kortárs mese-divat mögött álló okok közül minden bizonnyal kiemelkedik a hagyományos mesében rendelkezésre álló örök, másként fogalmazva időtálló egyetemes tartalom, a műfaj keretei között adott szellemi alkotószabadság lehetősége, ami a mesemondót és mindenkori hallgatóságát (olvasóját) értelmező közösségé szervezi. A mese évszázadokon és kultúrákon keresztülélve teremt kapcsolatot és kínál lehetőséget párbeszédre egymással. Reményeink szerint sorozatunk sikeresen segítheti a kölcsönös megértést a gazdag mesekultúrával (verbális és történetmondói kultúrával) rendelkező, de társadalmi megítélésüket tekintve perifériális kisebbségi roma társadalmak, illetve a mindenkori többségi társadalom között.

Jelen kötet tanulmányai egy az Alkalmazott Narratológiai Műhely és a Lippai Balázs Roma Szakkollégium által közösen szervezett műhelykonferencia nyomán születtek meg, az ottani előadások, az elmélyült vita és a felmerülő kérdések alapos megbeszélése ösztönözte a szerzőket a titok jelenségének vizsgálatára. A mese világában a titok különös helyi értékkel bír, mert a mesék java részében valamiképpen megjelenik a titok, ugyanakkor a titok maga ritkán válik egy mese tematikus középpontjává. Az ismeretlen népmese című tanulmányában Honti János így ír:

A mesei elemek vizsgálata arra a tapasztalatra vezetett egyszer, hogy vannak olyan elemek, amelyeknek a tárgy szempontjából semmi lényeges szerepük nincs, amelyek magukban véve legtöbbször furcsák, érthetetlenek, de amelyek mégis csodálatos szívóssággal őrzik helyüket a mesei hagyományban: ... ezek az elemek épségben megvannak, mintha csak ezek lennének az illető mesetípusok hagyományának tartópillérei. ... [Ezeknek az elsőrendű szerkezeti elemeknek] több is, meg kevesebb is a szerepük... Kevesebb, mert nem a hagyományt támogatják, hanem ezeket támogatja a hagyomány, és több, mert nem a hagyományozásnak tartópillérei, hanem egyfajta szerkezetnek az igazi meseszerkezetet megelőző csírái. Tanúi annak, hogy egyes elemek egymáshoz tapadhatnak nemcsak olyan módon, hogy egy hagyományos eseménymenet követeli meg az egyformaságukat, hanem látszólag értelmetlenül is, összefüggésben nem követelten, eseménysorozatban nem szükségszerűen, hanem a meseelemek valami belső törvényszerűségénél fogva.¹

Honti megfogalmazása ugyan általánosabban, s nem a titok jelenségére fókuszálva állapította meg a fentieket, a kötet tanulmányait sorra véve azonban az olvasó számára világossá válik, hogy a titok olyan mesei fenomén, amely valóban a mesék belső rendjét határozza meg.

Az első két írás a kiváló cigány mesemondó Jakab István egy-egy meséjét vizsgálja meg. A bevezető tanulmányban Bálint Péter a fenomenológiai herme-

1 HONTI János: Az ismeretlen népmese In: Uő. A mese világa, Magvető. Bp., 169–174.

neutika módszerével értelmezi a *Brugó* című mesében megjelenő titok jelenség-bokrát, olyan fenomének hálózatának feltérképezése révén, mint a tiltás, a kíváncsiság, a hitetlenkedés, az árulás, a színvallás, az őrző türelem, a leleplező türelmetlenség, a jövőndőlés és az ígéret. E jelenségek mögött mindig a titok elrejtésének és feltárlásának sajátos mozgására bukkanhatunk, amely végül – ha csak egy pillanatra is – a mese hőse számára felvillantja az önmegismerés lehetőségét. Nagy Gabriella Ágnes tanulmánya a Kermode-féle titok-fogalom nyomán az elbeszélés-hagyományban új kontextusba átiródó mitikus történetet, Oidipusz király titkokkal átszőtt sorsát veti össze a mesei nyelvben felhangzó nyelvi játékok révén mélységet nyerő mesehős, János életével. A titok megfejtésére törő figurák – ahogy a mesei nyelv figuralitása sem oldható fel valamilyen végső jelentés rögzítésével – elvétik a lét igazságának megtapasztalását, így kapcsolódik össze a titok és a bűn.

Az Alkalmazott Narratológiai Műhely komplex kutatási szemléletét reprezentáló Biczó Gábor írásában egy filozófiai megalapozottságú titok-konceptió kidolgozására tesz kísérletet, amelynek konkrét mesei anyagát az általa több tanulmányban alaposan feldolgozott Ámi Lajos életműve adja. Jelen tanulmánya a „titok narratív burjánzásának” tapasztalata révén jut el a végkövetkeztetésig, miszerint a titok a mesében egy folyton permutálódó, megfejtésre hívó strukturális-funkcionális alakzat, amely mindig az egyedi meseszövegben válik megérthetővé. Valastyán Tamás szövege szintén a filozófiai diskurzus felől olvassa Berki János meséit. Elemzésében a mese autopoetikus alakzataira, szövegtestének „titkaira”, az abból eredő értelmezői játék lehetőségére utalva fejti ki, hogy a mesélő a titok elmondása helyett mondja meséjét, amely így végül a születés, az újjászületés és az anyaméh allegorikus helyévé válik, sajátos titokként egyszerre hordozva – a meseszöveghez hasonlóan – az elrejtés magányát és a létbe való bebocsátás lehetőségét.

Az utolsó tanulmányban az orosz mesék vizsgálatával Hermann Zoltán a proppi morfológikus elemzés felől Waldenfels paradoxonáig jut, amely szerint a titok a mesékben megjelenő cigányság idegenségeként válik megragadhatóvá, úgy azonban, hogy az elbeszélői magatartás nemcsak a külső nyelvi, kulturális, társadalmi kontextust tekinti idegennek, hanem önmagát is képes kívülről láttatni. Képes a saját/idegen mitikus oppozíciót a saját-mint-idegen retorikai-elbeszélői alakzatába átemelni.



Reményeink szerint a kötet tanulmányai kettős haszonnal bírnak az olvasó számára: egyrészt a *Fabula Aeterna* sorozat korábbi kiadványai után tovább mélyítik ismereteit, szövegszerű tapasztalatait az egyedülálló sajátosságokat és értékeket megjelenítő cigány mesemondás világában, másrészt a titok fenomenjének olyan sokrétű meggondolását kínálják lehetőségül, amely a meseszövegek archaikus hagyományának el nem évülő időszerűségét engedik látni.

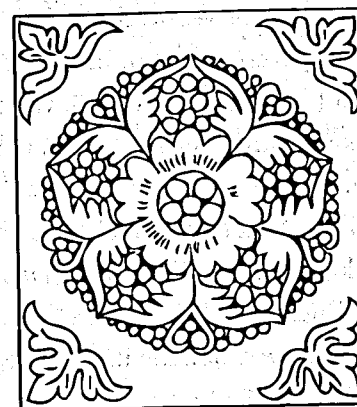
Debrecen, 2015 tavaszán

Bódis Zoltán

BÁLINT PÉTER

A TITOK FENOMÉNJE A NÉPMESÉBEN

(Jakab István: *Brugó* [AaTh, Bn 311 (406A*)~307])



A titoknak azonban, meghatározásánál fogva, nem lehet archívuma. A titok maga az archívum hamuja, az a hely, ahol még „maga a hamu”, vagy „magában a hamuban” kifejezések is értelmüket veszítik.¹

1. AMI MÉG NEM...



TITOK FENOMÉNJÉ KAPCSÁN feltehetnénk az ismert ontológiai kérdést: miért van inkább a titok, mint a feltárueltság vagy a leplezetlenség? A *titok* fenomenjét (kiváltképpen is, ha a „titokban tart”, vagy ha a „beavat a titokba” kifejezések értelmében vizsgáljuk), egyfelől a nem-láthatóval, a maszkkal elfedettel, az önmagát fel nem tárulóval, a sötétségbe veszővel, a pokol tornácán vagy bölcsőben létezővel összefüggésben kell görcső alá vennünk első megközelítésben.² Ekkor a titokban „létezőt” valahol (valaki „birtokában”), valamilyen rejtekhelyen, valamiféle metafora általi takarásban, ál-néven (néven nem nevezetten) megbúvó jelen-nem-létként értelmezzük. Más olvasatban olyan jelenvalóként, amelyről Starobinski azt írja: „*az elrejtett a jelenlét másik oldala*”.³ Továbbá, ha magunkévá tesszük Lévinas azon kijelentését miszerint „*a fenomen, a teljes fényben történő látszás*”, akkor bizton állíthatjuk, hogy a titok fenomenje fényért kiált, akár csak egy pislákoló mécsesért is. De vajon ki világítja meg, ki és milyen feltételek

1 DERRIDA, Jacques-ERNST, Wolfgang: *Az archívum kínzó vágya/Archívumok morálisa*, (ford. Bereczki Péter, Lénárt Tamás), Kijárat, Bp., 2008. 91.

2 Erre utal, hogy a „titokban tart” szóösszetétel „esetleg” összefüggésben van az etimológiai szótárban jelezett „tulajdon” és „tolvaj” kifejezésekkel (*Etimológiai szótár, magyar szavak és toldalékok eredete*, Tinta Kiadó, Bp., 2006. 849.), illetéknéppen a tulajdon, a „jav” rejtekezik, a titokban tartásával oltalmazza magát a gazdája a tőle azt elorozni, ellopni, eltulajdonítani vágyókkal szemben. A titkot kifürkésző maga a leskelődő, kinek a „leskelődése” nem más Starobinski szerint, mint a „szem birtokló vágya.” STAROBINSKI, Jean: *Poppea fátyla. Válogatott irodalmi tanulmányok*, (ford. Ádám Anikó et al.) Kijárat, Bp., 2007. 39.

3 Uo. 33.

mellett képes megvilágítani a sötétben lappangó fenomént: magát a titkot? Egyfelől, amiként Merleau-Ponty állítja:

[...] az Önmagában-való vak sötétje csakis az önmagáért-való világosság számára van, vagyis az én „tudatom” fénye az, ami bevilágítja.⁴

Ebben az esetben a tudatom fénye (a descartes-i „quelque lumière”) által megvilágított fenomen láthatóvá tétele a megértést szolgálja, amit a francia filozófus ekként értelmez: „a megértés nem más, mint a dolgokba és a világba elzárt értelem hozzáférhető jelentésekké való átfordítása.”⁵ Másfelől a hozzám közelítő, a vendégszeretetemre vágyó, az én látókörömbé belépő, az engem behúzó-dottságomból feleletigényével kibillentő Másik hozza a fényt, hogy a sötétségben rejtőző titkot egy másik én szempontjából (az Ő szeme fényének sugarával) megvilágítsa, és felkínálja nekem, mint társszobjektumnak az együttes értelmezésre az egyelőre ki-nem-mondhatót. A titok fenomenje a *jelentésségét* (többlet-jelentését) csakis az én tudatom fényében és a Másik tudatának fényében, mintegy a két fénycsóva egy közös dologra fókuszálásában, a két látószög metszéspontjában tárulkozik föl, mégpedig akként, amilyen éles fénybe kerül, és amilyen irányból érkező fény vetül reá: hogy közösen végezzük el az interpretatív műveletet. Lévinas a simogatás fenomenjét elemezve, a „*még-nincs*” fogalmával illeti a titokzatosat:

A még-nincs nem abban a jövőendőben sorakozik, ahol mindaz, amit megvalósíthatok, már nyomul előre, szikrázik a fényben, kínálkozik az előrejelzésre és hatalomra serkent. A még-nincs nem pusztán más lehetségeseknél távolibb lehetséges. A simogatás nem cselekszik, nem a lehetségest ragadja

4 MERLEAU-PONTY, Maurice: *A látható és láthatatlan*, (ford. Farkas Henrik, Szabó Zsigmond), L' Harmattan, Bp., 2007. 79.

5 Uo. 49. – Ugyanerről Marion ekként ír: „A tárgy a maga bizonyosságát és igazoltságát csakis az őt igazoló és megismerő egónak köszönheti.” MARION, Jean-Luc: *Az erotikus fenomen. Hat meditáció*, (ford. Szabó Zsigmond), L' Harmattan, Bp., 2012. 25. Ez a Marion-féle „ego”, amiről korábban Buber ekként beszél: „Az ego nem részesül semmi valóságban, és nem is nyer semmi valóságot. Elvágja magát a Másiktól, és igyekszik birtokba venni belőle annyit, amennyit csak képes, tapasztalás és használat által.” BUBER, Martin: *Én és Te*, (ford. Bíró Dániel), Európa, Bp., 1991. 79.

*meg. A titok, melyet kikényszerít, nem tudósítja valamiről, mint a tapasztalat, hanem felborítja az ennek önmagával és a nem-énnel való viszonyát.*⁶

A titok, az egyelőre meg-nem-nevezett ő-ség, mely az „én” és a „te” között közvetít az egyidejűségben: egy közösen birtokolt (ám de *ami még nem* kimondott, egy nyelvre le nem fordított) világot konstituál mindhárom részvevő jelenvalóságában. A titok a közvetítés, a rejtve lévő ő-ségének kimondása révén: a magábazárttság, a bensőségesség, a templom, a vár, a remetelak sötétségéből kívültre vitt entitás, ami a kívülség világosságánál, a világ világosságánál mutatja meg póre magát. A titok a megvilágítatlan, a még meg-nem-nevezett, ekként egy bármilyen nyelven ki-nem-mondott lét, mely a fénynél feltárulkozó létében láthatóvá váló ígéretével arra ösztökéli a Másikat, a fényhozót, hogy a fenomént úgy világítsa meg az általa hozott fény világosságánál, hogy az minél többet áruljon el, tárjon fel ő-magaságáról, a titok értelmezési terébe betolakodóról és persze rólam, a titok jelentésének birtoklójáról, s nem utolsó sorban arról a *helyről*, ahol találkozásban vagyunk,⁷ ahol Buber szerint: történik valami az emberrel. A heideggeri „világjárásról” mondja Lévinas, „*a lét megvilágított környezete nem egyéb, mint Isten ittjártának helye*”.⁸ Erről a „világjárásról” tanúskodik számos mesenarratívában felbukkanó és a titok lényegét megvilágító „szakállas kis emberke”, aki valójában nem más, mint a magát mások előtt le-nem-leplezve járó, a hős sorsát tetszése/belátása szerint alakító, és az adott pillanatban eltűnő Isten.⁹ Amint e fensőbb és titokzatos Lény megvilágította a titkot, mint egyfajta tudást, más-

6 LÉVINAS, Emmanuel: „Az Érosz fenomenológiája”, In: Uő. *Teljesség és Végtelen*, (ford. Tarnay László), Jelenkor, Pécs, 1999. 221.

7 „A megismerés alapja az előtűnés, a fenomén, amely a létezők létében bontakozik ki úgy, hogy a dolgokat egymás mellé helyezi a fényben, és elrendezi a rendet. E világolásban, elkerülhetetlen egyidejűségünkél fogva, a dolgok már a legtitkosabb rejtekhelyükön jelenvalóvá válnak, mintha a lét olyan szembekötődési lenne, amikor a szem bekötöttsége önmagában nem akadályozza a jelenlét mindenfelől érkező csalogatását.” LÉVINAS, Emmanuel: „Talány és fenomén”, In: *Nyelv és közelség*, (ford. Tarnay László) Jelenkor, Pécs, 1997. 90–91.

8 Uo. 93.

9 Máskor a Moirákról, vagy egy, esetleg három sorsmadárról beszélnek a mesemondók.

ként szólva a vele való élés vagy nem-élés lehetőségét, s az útmutató-tudás használatát az „én”-re és a „te”-re bízva.¹⁰ Miután meggyőződött róla, hogy valóban képesek élni vele: mégpedig közösen és kölcsönösen, felelősen és példaszerűen (Buber szerint: „a titkot a szellem munkáival és szolgálatával szólítja meg”¹¹), a mese szellemében: az örökkévalóságig. A mese zárlatában feltűnő sztereotípiák: „*máig is élnek, ha meg nem haltak*”, Marion szellemében a hűség és a szerelem örökkévalóságát hirdeti:

*A szerelem tehát nem egyszerűen hűséget, hanem egyenesen örök hűséget követel. A hűség temporalizálja a szerelem fenoménjét, megnyitva előtte az egyetlen lehetséges jövő horizontját.*¹²

A titok fenoménjének „világítása” a kizökkent és a sötétségbe taszított, a veszélynek kitett és fenyegetett létben visszaállítja a rendet, s ennek az újrászott rendnek (ami nem újra-kezdett, hanem a régi jogaiba vissza-állított rend, a Teremtés rendje¹³) az örökkévalóság ígéretével való fennmaradását a királlyá, a rend legfelsőbb őrzőjévé és reprezentánsává avanzsált hős biztosítja. Ez a helyreállító képesség és ellenséges erőknél („gonosz lelkeken”) felülemelkedni, uralkodni, törvényt tenni tudás, mint adottság, vagy még inkább nyelvi adomány (mely a szavakra lefordítható tetteken keresztül olykor „megálljt!”, máskor „ne öljt!” parancsol az ártó szándékú lénynek), az ő titka, a szó konkrét és átvitt értelmében: *királyi titok*.

A „titokzatos”, másként az elrejtett, az elfedett, az ál-néven (néven *másként* nevezetten: pl. Nemtudomka, Kilenc, Vasjankó stb.) létező lényegi kapcsolatban áll a látszatra nem-létezővel, a magát más valaki, vagy más valami fátyla mögé

10 Jung szerint a titok fenoménjét ugyanis csak azon mesehősöknek tárja föl, akik rászolgáltak birtoklására. JUNG, Carl Gustav: „A szellem jelensége a mesében”, In: Uő. *Az archetípusok és a kollektív tudattalan*, (ford. Túróczi Attila), Scolar Kiadó, Bp., 2011. 201–247.

11 BUBER: i. m. 124.

12 MARION: i. m. 246.

13 Ez a rend „az, aminek a színe előtt élünk, az, amiben élünk, az, amibe és amitől élünk, a titok: az maradt, ami volt. Jelenvalóvá lett a számunkra, és jelenlétével hírrül adta magát nekünk, mint üdvösség; 'megismertük', de nincsen ismeretünk róla, mely elvenne titokzatosságából – titokzatosságát enyhítené.” BUBER: i. m. 136.

rejtezővel.¹⁴ A titokzatos elfedi (elhallgatja) egyfelől a titkot adományozó kilétét, másfelől előbb-utóbb megmutatja (bejelenti) az adott, az adományozás végtermékéül előtűnő jelenlét egzisztencia-karakterét: igaz vagy hamis voltát. A szavak és a tettek között olykor mérhetetlen szakadék tátonghat. Hiszen egyáltalán nem biztos, hogy ami *belőle* a fénynél láthatóvá válik, az volna az előtűnő jelenvalólét karaktere, s nem csupán egyfajta álca, „álruha”, maszk, fátyol, persona, mely mögött egy másik egzisztencia-karakter létezik lefokozottan, önmagába zártan, titokzatosságban: a titok számára megtartottban.

A titok, vagy jelzős változata: a *titokzatos* a fény általi feltárás (megmutatás) és kibeszélés (megértetté tevés) révén részben vagy teljes egészében megmutatja magát (de nem az adományozás múltbéli aktusát, hanem a sötétségből *előtűnés* jelenbeli folyamatát mutatja meg), időszakosan vagy éppen csak egy adott pillanatban (pillanatnyi időre) pórén áll elénk („ce qui se donne *se montre*”¹⁵). Majd éppolyan váratlanul, kiszámíthatatlanul ölti újfent magára maszkját, fátylát, más szóval „vedlik vissza” azzá, aki a titokzatosság álcájában számunkra láthatatlanul létezett,¹⁶ Buberrel szólva: „a titokba merül álá”.¹⁷ Ez a kitárulkozás és visszahúzódás, előtűnés és alámerülés, a múltban elkülönöződés és jelenlétben összerendeződés a lét sajátos mozgása. De ne feledjük, a csábítás és a szeretet, a tanítás és jóváindulás is!

A titokzatos, az elrejtett: „nem láthatóként”, lefokozottan, alig valakivel (kizárólag csak a létezéséről tudók, a beavatottak titkos társaságával) érintkező létezőként, a „sötétségben” jelenvalóként mutatja meg vagy takarja el magát: álneve

(feketebéli királylány, elvarázsolt királykisasszony, Tündér Ilona¹⁸) maga is titkos jel. Az álnév, mint a nevet eltakaró, helyettesítő jel, vagy még inkább metafora: a lét és a nyelv megkettőződése. Derrida a név kimondásának tilossága kapcsán azt mondja:

*Ha a név tilos marad, ha ragaszkodunk ehhez, akkor az, ami tilos, egyszerre kivételes és alapvető jellegű.*¹⁹

A titokban létező, mint nyelvben artikulátlan vagy a megkettőződés révén éppenséggel önmagán túlcsoorduló lét, nem képes hírt adni magáról, természetének lényege: a *hír-telenség* (amint a szólás tartja az eltűnő, láthatatlan dologról: se híre, se hamva²⁰). A rejtőzködésének „titka”, hogy csakis a titok gazdájának intenciója révén képes feltárulkozni, mégpedig oly módon, amiként a titokgazda érdekében áll megmutatni egyfajta lényegét: hír-közlő és hír-vivő és ígéretet-tevő voltát. Az intencionalitás partialis jellege a titokmegosztás kettős irányultságában gyökerezik: egyszerre önvédekezés és tapogatózás, elhallgatás és kibeszélés, önmegtartóztatás és nyitás a Másik felé. A titok (mint ő-ség) hírközlő szándékának elfogadásához és az önmagáról szóló beszédbe elegyedéshez elengedhetetlen mindkét fél (az „én” és „te”) akarata, vagyis mindkettőjük beleegyezése szükségeltetik. Emellett a tapasztalatokat kölcsönösen megosztható közös nyelv létrehozása (mely „egy bizonyos mondáshoz való hozzájárulás”²¹ tilalmán átlépést segíti) is nélkülözhetetlen, vagyis az „én” és „te” diskurzusa egyben az ő-ség köl-

18 „A gyermek még a táltos ló” c. mesében rendkívüli módon Tündér Ilona átveszi a gonosz anya-típusú mesékben a gyilkos anya szerepét, s hogy hűtlenségét leplezze, meg akarja ölni férjét. In: PENAVIN Olga: *Jugoszláviai magyar népmesék*. Új Magyar Népköltési Gyűjtemény. XVI. Szerk. Ortutay Gyula. Akadémiai, Bp., 1971. 169–188.

19 DERRIDA, Jacques: *A másik egynyelvűsége*, (ford. Boros János et al.), Jelenkor, Pécs, 1997. 50.

20 „Éppen az ember akarta nyújtani a kezét, hogy elbúcsúzzon a zsíras bundás embertől [...] sehol se volt a szekeren, mintha a föld nyelte volna el” (NAGY-VÖÖ 239.) E kijelentés még háromszor hangzik el a mesében); „Egy egész esztendőbe telt, amíg az egész országot összenyargalta, a szárazfödet, de a léánynak híre helyit, még megleg nyomát se találta.” (NAGY-VÖÖ 244.); „Estére megírkezett a király a vadászatról, de már híre-hamva se vót a feleséginek.” (NAGY-VÖÖ 246.)

21 DERRIDA: i. m. 50.

14 Jakab meséjében a „gonosz lélek” hol konkrétan megneveztetik: „De hát ki vót ez a zsíras bundás, mint Brugó maga! [ő] mert ez vót az ördögöknek a főnöke.” (NAGY Olga-VÖÖ Gabriella: *Havasok mesemondója, Jakab István meséi*, Új Magyar Népköltési Gyűjtemény. XXVI. Szerk. Nagy Ilona, Akadémiai, Bp., 2002. 240–241.); hol sárkány, „De hát nem kalmár vót ez, mert ez egyszerű egyfejű sárkány vót.” (Uo. 246.), máskor pedig óriás alakjában tűnik elő. (Uo. 253.)

15 MARION, Jean-Luc: *Étant donné*, Éd. Quadrige/PUF, Paris, 2005. 102.

16 A gonosz lélek számos alakban kísérti meg a fiatal párt, végül a „zsídó szabó” leplezi lényegét: „Mert akkor [tizenkét órákor] fog épp elvonulni a gonosz lélek a feleséggel éppen a te kalibád előtt” (NAGY-VÖÖ 256.)

17 BUBER: i. m. 85.

csönös birtoklását és megértetté tételét (ártó szándékának és rontásának legyőzését) feltételezi. Ugyanis semmilyen titok, „Önmagában-való” sem tárulkozik fel önszántából a maga összetettségében. A titok leglényegét tekintve még a „halandó” titokgazda előtt is titokban, feltáratlanságban marad, a néven nevezhetőségére tett nyelvi kísérlet folyamatosan kudarcra van ítélve, ha és amennyiben a Másik, a „te” idegenkedik az értelmezés kölcsönösségétől és a titok megtartására tett ígérete, fogadalma számonkérhetőségétől. Ezért várom a Másikat, vagyis pontosan arról van szó, amit Merleau-Ponty mond:

*[...] a semmi, aki vagyok, és a lét, amelyet látok, így együtt, a másik érkezése előtt mégis zárt szférát alkottak.*²²

Ha magamra maradok a titokkal, titokgazdaként is mindig rajta kívül lévőnek érzem magam. Egyfelől a magam magánya – Derridával szólva: „*a magány, a titok másik neve*” – is titok, mely:

*[...] nem hagyja, hogy a másikhoz való viszony, az együttlét, vagy a „társadalmi kötelék” bármilyen formája elsodorja, vagy elfedje.*²³

Másfelől magamba húzódva, a Másiktól, a *Te*-től elfordulva, elkülönülve, a vele folytatandó diskurzus, beszély híján csupán az egyik „oldalról” jövő fényben felvillanó felszínét látom a titoknak, illetéknéppen a nyelvembe zártságom ellehetetleníti a Másiknak szóló ígéretem szavakba öntését. A titok teljességének e beláthatatlansága miatt vagy elfogadom a folytonos lefordításra váró „titokzatos” létezését, vagy kételyeimet és aggályaimat félretéve tagadom létezését: „lefordíthatatlanságát” afirmálom.

A nem-látás vagy nem jól látás az „én” vagy a „te” részéről egyfelől a jelenlétük felmérésének, mérlegre tevésének és megismerhetőségének hiányosságáról, másfelől az egzisztenciális „most”-ban történő önmegértésük, én-mondásunk nyelvi zavaráról (egymásnak lefordíthatatlanságáról) tanúskodik. Egyikük sem képes fénybe állni és a Másikhoz vezető utat – mint titkos ösvényt – megvilágítani²⁴ és gyanakvás, idegenkedés, előzetes feltételezések nélkül

22 MERLEAU-PONTY: i. m. 74.

23 DERRIDA: *Esszé a névről*, (ford. Boros János et al.), Jelenkor, Pécs, 1995. 40.

24 „A fény a sötétség elűzésével éri el, hogy a dolog előtűnjön, kiüresíti a teret.” LÉVINAS: *Teljesség*, i. m. 157.

megtenni. Az elégtelen fény okán láthatatlanok, vagy a félhomályban rosszul láthatók egymás számára, a fénycsóvák elcsúszása azt eredményezi, hogy az észlelések nem összehasonlíthatók. Illetéknéppen természetesen megszólíthatatlanok, mivel egymást szolongatásuk éppoly tapogatózás a Másik irányába, feltételezett lakozása felé, miként – ahogy Merleau-Ponty írja – a „vak” ember bizonytalan kezének tapogatózása a sötétben.²⁵ Ezt a tökéletes zavart, tájékozatlanságot, melyet a sötétség rejtettségben lévő nem-látszódása, vagy *nem annak* látszódása, mint ami, még tovább bonyolítja az, hogy a szemlélő nem képes magát megfelelően pozicionálni és „játékba hozni” a szemlélni, megszólítani vágyott Másikkal, az arca fátyolba burkolódik. A nem, vagy nem jól látó ezért arról a limbusok közti szédelgéséről ad hírt, melyben sem a múltbéli-én (volt-vagyok) tapasztalata, sem az eljövendő-lét reménysége: a válni valamivé (*devenir*) szándéka nem nyújt semmiféle kapaszkodót a számára. Ennél fogva folyamatosan a szédülésnek, szétszóródásnak, zuhanásnak, mélybevitelnek van kitéve, adott létszituációban tévesen méri fel a helyzetét, helytelen döntéseket hoz, azokat is rosszul: félreértésre okot adva kommunikálja. A kommunikációs zavart követően, a félre-beszélést neki felrovók berzenkedése miatt haragra gerjed, és elhamarkodottan kétséges értékű ítéleteket mond. E nem egészen normális, az élet megszokott rendjével ellentétes létállapot egyik változata a Blanchot-i „*elragadtatásba esés*”:

*Ha valaki elragadtatásba esik, azt mondhatjuk róla, hogy semmilyen valóságos tárgyat, valóságos alakot nem érzékel, mert az, amit lát, nem a valóság világához, hanem az elragadtatás meghatározatlan közegébe tartozik.*²⁶

Az elragadtatásban nem világos látás, nem kellő távolságot (folyamatos közelítést) felvevő látás, a téves vagy illúzió alapuló érzékeléshez vezet, ami akadályozza a szemlélni vágyót abban, hogy a *látni adott* léte vagy dolgok helyes észlelésére és felfogására törekedjék. Hol *többet*, hol *kevesebbet* lát. Amikor többet lát, a szem, a tekintet nem lévén képes az adottra fókuszálni, túlsordul a láttottan, mert mindent akar látni, a szem által tárgyiasított dolgon/létezőn túl metafizikai síkra tereli érzékelését. Amikor kevesebbet lát, valójában nem is az

25 MERLEAU-PONTY: i. m. 73. Derrida az egy kézzel írás folyamatát hasonlítja a vak ember mozdulatához. DERRIDA: *A másik egynyelvűsége*, i. m. 110.

26 BLANCHOT, Maurice: *Az irodalmi tér*, (ford. Horváth Györgyi et al.), Kijárat kiadó, Bp., 2005. 18.

adottra koncentrálni, hanem a saját érzékelését és reflexióit helyezi előtérbe, képzeteket kerget, megfosztva magát a szituatív létérzékeléstől és a valóságtartalmaktól. Ne feledjük a Gilbert Durand-i megállapítást, ami látszik/fénylik,²⁷ az beszél önmagáról és a másiknak feltárja önmagát. Ergo: ami rosszul vagy homályosan látszik, az annak megfelelően helytelenül és csalóka (csalárd, hazug, színlelt) módon beszél önmagáról és folyton-folyvást megtéveszti, tévútra vezeti a Másikat, aki elragadtatásában eltéveszti a nem világosan és nem kellő távolságból látott valóságvonatkozásait. Labirintusba keveredik, elveszíti a fonalat, a kiút reménységét, s összezavarodottságában nem tudja, miként viszonyuljon a titok fenoménjéhez és persze „hozzám”, aki elragadtatásából nem igyekszem kiragadni őt, mert nem adom föl inkognitómat, nem kínálom föl neki közelségemet, biztonságot nyújtó kezemet, ehelyett titokzatosként viselkedem előtte. Talán még élvezem is, hogy meg kell küzdenie azért, hogy rám találjon, megérintsen, megismogasson, pontosan abban az értelemben, ahogy Lévinas beszél a *simogatásról*: „az érzékszervi vagy verbális érintkezésben ott szunnyad a simogatás”.²⁸ Noha feszengek: nem szegi-e kedvét a bizonytalanságban tapogatózás, a reménytelen útkeresés, a folyamatos kompenzálás, ezért olykor bizonyos jeleket küldök felé, hogy fenntartsam benne az elhatározottságot. A zavart, a tájékozatlanságot, a hozzám vezető út folyamatos el- vagy összetévesztését egyedül csak a titkos rejtkehelyemen létező önmagamról hírt adás, az: „Ímhol vagyok, gyere!” meghívása képes felszámolni.

27 « Dans les cinq premiers versets de l'Évangile platonicien de saint Jean, la parole est explicitement associée à la lumière „qui luit dans les ténèbres”, mais l'isomorphisme de la parole et de la lumière est bien plus primitif et universel que le platonisme johannique. Constamment les textes upanishadiques associent la lumière, quelquefois le feu, et la parole [...]. Jung montre que l'étymologie indo-européenne de „ce qui luit” est la même que celle du terme signifiant „parler”, cette similitude se retrouverait en égyptien. » In: DURAND, Gilbert: *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Éd. Dunod, Paris, 1992. 173.

28 LÉVINAS: „Nyelv és közelség”, In: Uő. i. m. 132.

*De a meghívásnak sürgetőnek kell lennie, nem közönyösnek. Soha nem kellené azt érteni alatta: szabadságodban áll nem eljönni, és ha nem jössz, annyi baj, nem számít.*²⁹

A mesenarratívában az elátkozott, elvarázsolt, közösségtől eltávolított lény részéről érkező el- vagy meghívás sohasem közönyös, mindig sürgető, s nem ismer szabadkozást, felelőtleniséget, könnyelmű ígéretést, kudarcot, mivel a hívásra érkező és szóban vagy tettben feleletet ígő hős elhatározottságára, állhatatosságára és felelősségvállalására apellál. Mindkét félnek meg kell nyilvánulnia. Az álarc levetése és a valódi arc megmutatása a szerelmi diskurzus feltétele, ahogy Marion írja: „a szerelem kikényszeríti az arc személyessé válását.”³⁰

– *Hallgassál ide, szivem! Ne gondold te aztat, hogy galamb voltam én, nem vótam én galamb. Hanem majd meg fogod látni, hogy mi vótam én.* (NAGY-VÖÖ 45.)

A rejtekező arcom megvilágosodásában – a Lévinas-i értelemben vett „kitüntettségében” – a kijelentésem, sürgető hívásom szavahihehetővé válik; az eltávolodottságot felszámolja a közeledés,³¹ a megnyílás, a beszéd, a kölcsönösség, a Marion-féle értelmezésben, amikor „kölcsönösen megajándékozunk egymást az adományozottság rangjával”.³²

– *Na, szivem, én harcoltam érted, te harcoltál értem. Mától kezdve te leszel az én kedves feleségem.* (NAGY-VÖÖ 246.)

A nyugat-európai gondolkodásban a nem-látás és helytelen ítélkezés egyik alapvető oka maga a *sötétség*, melyet Plótinosz az „eredendő rosszal” azonosít, hiszen:

[...] olyan kép ez, amely ősisége folytán nagyban hozzájárul a metafizikai gondolkodás fény-szimbolikájának megszilárdulásához [...].³³

29 DERRIDA: *Esszé a névről*, i. m. 23.

30 MARION: *Az erotikus fenomén*, i. m. 223.

31 „Közeledni annyi, mint megérinteni a közelállót a megismerés során bizonyos távolságból felfogott adottságokon túl; vagyis annyi, mint a Másik felé közeledni.” LÉVI-

NAS: „Nyelv és közelség”, i. m. 132.

32 MARION: i. m. 168–169.

33 TENGELYI László: *A bűn mint sorseseemény*, Atlantisz, Bp., 1992. 157.

Ezt igazolja az egyik bibliai passzus is, mely szerint a nem-látás vagy homályos-látás létállapotában létezőket igyekszik Pál figyelmeztetni az *előre-elhatározott* (pre-desztinált) titkosságára, egyedül Isten előtt és önmaga számára fenntartott értelmezhetőségére: a titok titokban maradására, a titok titokba visszazuhanására. Ez a figyelmeztetés egyben utalás arra, hogy – a görögök kedvelt szavával – az „egynapélők”, a Babits *Jónás könyvében* említett idő, a „teremtés idejének” ésszel fölfoghatósága hiányában,³⁴ nem képesek kellően mérlegelni, belátni, megérteni az Úr örökös jelenvalólétre vonatkozó döntéseit. Nem képesek kellő megértéssel fogadni az időben és következményeiben számukra beláthatatlan istenítéleteket:

Nem szeretném testvéreim, ha önmagatokat bölcsnek tartva nem vennétek tudomásul azt a titkot, hogy a megkeményedés Izráel csak egy részét érte [...]. (Pál Rómabeliekhez, 11: 25)

Ebben a prófétai intésben (mely helytelenítés és fenyegetés is egyben) két hangsúlyos elem érhető tetten; az egyik: az „önmagatokat bölcsnek tartva” kifejezés pontosan kifejezi, hogy az emberi bölcsesség (belátás, fölfogás) nem elegendő, nem elég „fényes”, nem eléggé bizonyos ahhoz, hogy önmagában, az isteni segítség, útmutatás, szellem nélkül képes volna az örökkévaló titkokat megérteni. A megértés csak ugródeszka a megértett dolog/feladat iránt vállalt kötelességszerű elköteleződéshez. Ez utóbbihoz szükséges kialakítani azt a képességet, melyről Ricœur mint a valakinek bünt tulajdoníthatóságról (*imputabilité*) beszél.³⁵ Vagyis az észhasználat birtokában és az erkölcsi tudat, a jogrend, az isteni törvények ismeretében az embernek olyan lénné kell válnia, aki képes cselekedeteiért vállalni a felelősséget és ennek okán számonkérhetővé, elszámoltathatóvá, más szóval büntethetővé válik: és ennek tudatában is van. Lévinas a hívó hangra „szemét lesütve” és alázatosan válaszoló Mózes gesztusában láttatja a „teofánia dicsőségének” megérthetlenségét, a titokzatossal szemben az emberi ész bizonytalankodását és kételkedését: magát a tamáskodást a bizonyosság

34 BABITS Mihály: *Jónás könyve*: „s negyven nap, negyven év, vagy ezer-annyi/ az én szájamban ugyanazt jelenti.”

35 « Il revient à une phénoménologie de l'homme capable d'isoler la capacité qui trouve son expression la plus appropriée dans l'imputabilité » RICŒUR, Paul: *Parcours de la reconnaissance*, Trois études, Éd. Gallimard, Paris, 2004. 171.

előtt. Egyetlen kiválasztott mesehős sem képes elsőre és teljes mértékben megérteni azt a Másvalakitől (álomból, mesebetétből, versből) kapott útmutatást/tudást, mellyel megajándékozzák őt. A hős éppoly szemlesütve, majd a titkot kutató „vakmerőségét” követő kudarc után megsemmisülve áll a hozzá szóló, az őt megfeddő, számonkérő előtt, mint Mózes. Az idézett prófétai intésben a másik hangsúlyos elem, hogy az emberi elme képes az akár mindenkinek, vagy akár személyesen csak neki kimondott titkokat „tudomásul venni”, elfogadni, magáévá tenni, elsajátítani *anélkül*, hogy megbotránkozna; *anélkül*, hogy a külső akarral kényszeríteni kellene az elfogadás és elsajátítás gesztusára, a csodálatra, mely Kierkegaard szerint „önmagunk boldog elvesztése”,³⁶ amikor is a szív és lélek megnyílik a kinyilatkoztatásra: ez a hit aktusa. A metafizikai hagyományban a titok őrzésének helye: *a szív*, Assmann továbbmegy: az „értelem székhelyének” nevezi.³⁷

A titok nem csak a látással, de a *hallással* is lényegi összefüggésben áll.³⁸ Bizonyos társaságok, szervezetek a világ szeme és füle elől rejtekezve tevékenykednek, tagjai „hangtalanul”, olykor csak jelekkel vagy hírvivők hozta levelek révén

36 KIERKEGAARD, Søren: *A halálos betegség*, (ford. Rác Péter), Göncöl, Bp., 1993. 101.

37 ASSMANN, Jan: *Uralom és üdvösség*, (ford. Hidas Zoltán), Atlantisz, Bp., 2008. 165. Starobinski szerint „Nem az ember *szívében*, hanem a *kezai* között torzul el minden”. STAROBINSKI: i. m. 102.

38 Jakab meséje „A gondolatlan király” [AaTh –708 (–510) ~590] példája; amikor a királylányt szabadító hőst megölik, három kutyája: Világlátó, Világhalló s Födneheze találja meg a holttestét, de a feltámasztásának a titkát egy kis madár énekli ki: „– Hiába sírtak tük, három kutyák, a gazdátokér, mert aztat többet soha föl nem támasztának mind addig az ideig, amég egy olyan madarat nem kaptak, nem fogtak meg, mind amilyen én vagyok, mert a jobb fülembe élő-haló fű, bal fülembe élő-haló víz van. [...] Mingyár mondják a Födnehezinek, hogy né, mit mond ez a madár. Előveszi az öreg a szemüvegét, fölteszi a szemire, és nézeget szerteszéjjel, és azt mondja a madárkának: – Valamilyen hangot hallok, látni nem látok, érteni nem értem, de hallom, hogy valamilyen beszédféle van itt. Hát légy szíves, ereszkedjél lejjeb, hogy nézzem meg, hogy ki vagy és mi vagy, adjál segítséget nekünk, hogy a gazdánkat meg tudjuk menteni, föl tudjuk még egyszer támasztani. [...] Asz mondja a madár, hogy: – Odaszállnék, de hát félek, hogy te megfogsz engemet! / De a medve egyáltalán nem akarta érteni, hogy mit beszél a kicsi madár. (NAGY-VÖÖ 283.)

érintkeznek, és iparkodnak nem hagyni nyomot³⁹ maguk után. A „nyomtalanság”, mint látszólagos hiány, persze nem úr, inkább csak valamivel elfedett lét. Jakab egyik meséjében: *Jánas a zárdában* [AaTh 931 (-756A -1725)+ 314]⁴⁰ a minden lehetséges bűnt elkövető, s igaz, akaratán kívül még az anyjával vérfertőzésbe is kerülő Jánasnak, egy erőszakos tette után fiúgyermek születik, miután büntetésekként idejekorán meghal. Fia, aki mogyoróbokorban fogant – ezért a *Mogyorós Jánas* nevet kapta –, iskolába kerül, ahol egy „kakasnak”, a láthatatlan földalatti katonaság egyik tagjának a segítségével (egy csodálatos kukoricaszemet adományoz neki, mely elméjét élesíti), rendkívüli képességet mutat a tanulásban. Az egyik éjjel:

[...] hallatta Jánaska minhogya a padlás alól valamilyen vékony kis hangot hallott vóna, hogy a kis kakaska szólalt vóna meg” (NAGY-VÖÖ 705.)

–, s a barátja elvitte magával az alvilágba, ahol megtekinthette a láthatatlan és hallhatatlan „katonaságot”. Ettől fogva Jánas elmaradzik a tanulásban, s amikor számon kéri rajta lustaságát, a tilalom és ígérete/fogadalma ellenére elárulja a tanítónak barátját, aki *viSSZaveszi* tőle adományát.

– Na, hallgass ide, te Mogyorós Jánas! Még egyszer visszaadam neked a kukoricát, de jól vigyázz, ne hidd el magadat, és amit láttál, mindefélt, az nem álom, mert valóság, és nem szabad neked aztat elmondani. Mert az, amiket te mindenfélét láttál, az nekiünk huszonnyóc év alatt lett oda összeszedve, és összeszerkértetve. Csak én tégedet azért vittelek el, mert nagyon okos gyerekek vótál, jószívű, hűséges, és azért mutattam meg eztet, mert eztet, a mi tit-

39 Az 1527-ben írott *Exemplum mirabile* tanúsága szerint a magyar nyom szóra igen változatos jelentéseket találunk: „Mikoron jutottak volna meg az ösvényre, holott egymást találták vala, megállának, mert tovább nem hagyá *nyomotni* az vendég, bulcsút akara tőle venni” *Középkori magyar írások*, (a kötetet összeállította: Mezey László), Magvető, Bp., 1957. 189. ; „[...] íme nagy készüllettel és sok számtalan magával eleibe *nyomoték* (megjelent) az ő édes lelkének kívánsága [...]” (i. m. 193.) „Mikoron azért tétova járna gyalog, mint olyan úr, – bársonyba, bíborba öltöztetett – mint ki azon napon *nyomatott* ki ő mennyegzői házából, senki ismerője eleibe nem tér, nagyon kezdte rajta bosszankodni. *Belnyomotván* úrfiúi várába, hát mind más módon nagyon szabván, hogy nem hagyta volna.” (i. m. 198.)

40 NAGY-VÖÖ: 691–731.

kunkat, nem akárki tudhatja, és nem akárki láthatja. Neked megmutattam, és hogya te münket el fogsz árulni, há úgy tudd meg, hogy többé az életbe nem fogunk találkozni, me én elmondtam a mi császáruknak, hogy te milyen „megbízható” gyerek vagy, s akkor engemet láncra, vasra fognak verni, megbilincselnek. Ha akarad tudni, hát nem vágyok én kakaska, hanem én is egy rendes katona vagyok, mind amilyeneket te láttál ott lenn a virágoskertben, a parkban, ahol ketten jártunk. (NAGY-VÖÖ 712–713.)

Aztán hogy másodszor is elárulja barátját és a titkos katonaságot, megint csak a hallása révén vesz tudomást büntette: árulása következményéről:

Letette Jánas a fülit a padlóra, ott, ahol szokott lenni a lappancs, hát olyan szekírzörgéseket hallott a padlás alatt, nagy vonulásakat, jajgatásokat, meg sírásakat is, lánczörgéseket, mindenféle nagy zajt hallott, hogy a fülhártyája majd kihasadt. (NAGY-VÖÖ 714.)

A titok fenomenjének tehát mindkét általunk kijelölt vizsgálati köre az avatatlank előtti *nem-látás* (tűnés, rejtezés, bűvás) és a *nem-hallás* filozófiai antropológiai értelmezéséhez, illetve egyszerre több érzékszervet (szem, fül, ujj/kéz, orr) mozgósító *percepció* kritikájához vezet el bennünket.⁴¹ Továbbmenve, magára a létezésre (a descartes-i *sum-ra*), a jelenvaló-lét létmódjára irányítja a figyelmünket, amiként ezt a kérdést Ricœur is felveti, aki szerint a titok és a hazugság is „a lét és a látszat dialektikájához vezet” el bennünket.⁴² Kiváltképpen is egyértelmű ez, ha a titkot úgy értelmezzük, mint valakinek vagy valamely létezőnek a rejtettségben (ki nem mondottságban) lévő létét, mely láthatatlanságában (feltáratlanságban) és elmondhatatlanságában (lefordíthatatlanságában) elvárja, sőt egyenesen megköveteli az őt elszántan szemlélni vágyótól, hogy a látszatról, a nem-igaz megnyilvánulásról, a valaminek/valamiként látszódóról

41 Merleau-Ponty azt írja: „Testem olyan látókészülék, a látás sokféleségének olyan leülepedett tudása, mely lehetővé teszi a nézőpontváltást és biztosít arról, hogy ugyanazt a dolgot látom most közről, melyet az imént messziről láttam. Testem észlelése az, amely fenntartja és biztosítja az észlelés kifejezhetőségét, pontosíthatóságát.” MERLEAU-PONTY: i. m. 51.

42 RICŒUR, Paul: „A hármas mimézis”, Uő. *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*, (ford. Angyalosi Gergely et al.), Osiris, Bp., 1999. 297.

lerántsa a leplet, és a hamis referencia helyett megmutassa valódi létét, arcának eredeti/lényegi üzenetét. Ez pedig csakis az Én és a Te között megteremtendő kölcsönösség viszonyában állhat elő: a szeretetben, a felebarátságban, a testvérségben, a hitvestársasságban.

2. A TITOKKAL SZEMBENI VISELKEDÉS (A VALAMINEK VALAMIKÉNT LÁTTATÁSA)

A visszaható igei alak: az *elrejtteni magát* és a *megmutatni magát* nagyon pontosan utal arra, hogy mindkét tevékenység feltételezi a szabad akarattal rendelkező személyt, aki egyfelől reflexív viszonyban áll a világgal, másfelől az általa kifejtett tevékenység (odafordulás, szolgálat stb.) révén folyamatos társas kapcsolatot tart fenn a Másikkal és/vagy másokkal. Bár az igei szemlélet azt mutatja, hogy elválik, eltávolodik, elszigetelődik egymástól a kétféle lét: a maszk mögé bújó lét és az adományozott létben megmutatkozó jelenvaló lét. Ám a szétválás ellenére mégis szorosan összerendeződik a kétféle létmód az én és- öntételezésében (illetve a Másikkal kölcsönösségben), hiszen mindkét létmód mint *valaki számára* látható vagy láthatatlan létként adott, s ilyenén módon alakul a róla kialakuló tudat és ő-magaságának (*ipséité*) tudata is.⁴³ Erre a róla kialakuló és az *ipszeitását* képező tudatra Jakabnál adekvát leírást találunk. *Brugó* meséjének királyfija „fehér galambként” tűnik föl, a neki rendeltre való rátalálása után elveszíti rendkívüli képességeit:

– Hát nem érvényes az már semmit. Akkor vót érvényes, mikor én adtam neked. Már nincsen annak [madártollnak] semmi hatása, nincsen annak semmi ereje. Mert csak addig vót az erő benne, amíg én neked átadtam és amíg az alatt a varázsszellem alatt vótam, hogy galambbá vótam vátasztatva. De már ennek az ereje is lejárt. (NAGY-VÖÖ 251.)

Ugyanakkor a gonosz lélek kísértései alól felszabadítandó feleség, adott pillanatban maga is rendkívüli képességéről, illetve a gonosz szellem általi megérintettsége ellenére is a „jósággal” való kapcsolatáról tesz tanúbizonyságot:

43 MARION: „La traduction”, In: Uő. *Étant doné*, i. m. 97–102.

– Na, hallgass ide, kedves férjem! Már két éccaka őrséget tetté: most következik a harmadik éccaka. Te menjél be máma a várasba, ide s meg ide, ebbe a zsidóüzletbe. [...] adak én neked egy papírt, amit odaadjál a zsidónak. És nézd meg, kérjél tőlle ruhákat, nézd ott a szöveteket meg, de egyikből se vásárajj. Mond meg a zsidónak, hogy abból a ruhából adjan neked, amelyik a pult alá van téve. (NAGY-VÖÖ 255.)

A Másik számára való láthatatlanság, mint valamiféle titokzatos elrejttség (elvarázsoltság), szándékos elrejtőzés a hozzám közeledő szemlélődése elől, megoldásra váró rejtélyként, kiváltképpen is nyelvi akadályként tűnik föl az ő számára. A láthatatlanban, a sötétségben való tapogatózás bizonytalansága, a rejtőzködő némasága vagy rejtjeles beszéde, sürgető feladatként hárul reá: arcát ki kell emelni a sötétségből, hogy a Lévinas-i értelemben beszélni tudjon. Jakab meseszövegében kiderül a sötétségből szabadulás titka:

– Úgyse fog itt híd lenni addig az ideig, amég a király maga háram éccaka meg nem fogja a feleségit őrizni, hogy el ne aludjék. Addig soha az életjin keresztül nem tud a tengerre többé átszállni, és nem tud a kastélyában meg az országában uralkodni. (NAGY-VÖÖ 253)

A *Brugó* c. mesében erre az óriások között a legfiatalabbik által kifecsegett titokra (ez a *fecsegés* az elbizakodottság, a kanti „góg”, a derridai „önhittség”,⁴⁴ rendíthetetlenség fenoménjét jeleníti meg), és a titokfejtés egyedül lehetséges módját elmondó diskurzusra hivatkozva mondja el a királyné:

– Na, kedves férjem! Vigyázzál, hogyha akarod, hogy együtt tudjunk élni, ne próbálj elaludni ezen az éccaka, mert rá fogsz fizetni a bótra. (NAGY-VÖÖ 254.)⁴⁵

44 A fiatal óriás önhittsége részben a többiek biztosította erő és tudásfölényben, részben abban a hitben gyökerezik, hogy azt hiszi: tud mindent, és sérthetetlen mindentudása, kikezddhetetlen és felfejthetetlen beszéde.

45 A feleség intésének az értelme: „rá fogsz fizetni a bótra”, szintén az önhittség veszélyeire figyelmeztetésben érhető tetten, az intés a múltra és a jövőre egyaránt utal, ekként a tapasztalatot és a lehetséges (mint eladdig nem tapasztalt) elgondolását is érinti.

A továbbiakban vegyük sorra a titokkal és a titokképzéssel szembeni viselkedési formákat, melyek a lehető legszorosabb viszonyban állnak a titok fenomenonjával! Ezek közül elsőként a *tiltással* és a *kíváncsisággal* (a titkolni szándékolt lehetséges esemény, a látás/érzékelés elől elzárni óhajtott dolog elfedésére, másfelől ezek felfejtésére, kimondására, megértésére való szándékkal) kell számot vetnünk. A titok mibenlétéről (aminek interpretálása a nehéz feladat megoldásának a kulcsa és a hős/hősök létmódváltásának az előfeltétele), előszörre fogalma sincs a mesehősnek. Sem a tudás forrásától érkező tiltás (mely a reá leselkedő veszélyről, a csoda megérthetetlenségéről, a feladatmegoldás közben kínálkozó eljárások korlátozásáról szól⁴⁶), sem az észhasználat mozgósításának és fókuszálásának módja nem ismeretes számára. A tudás/titokforrás részéről elhangzó tiltás külön-külön vagy egyszerre is érintheti a látást vagy a hallást,⁴⁷ pontosan azt a két érzékszervet, melyet a legkönnyebben lehet megtéveszteni, szírénekkel rászedni. A tiltás háttérében meghúzódó „titok” és a benne fenyegető veszély feltárásának átadása, s a feladatmegoldás mások előli elhallgatása a me-

46 „– Na, hallgassál ide, te léány! Bé van szerevez az élelmed, hívd össze ezeket a mestereket, és készítsél nekijek egy-egy ételt, ennivalót. De úgy készítsd azt, hogy legyen ám téve beléje az, amire szükségük van nekijek, hogy többet ezek ne beszéljenek sokat, amég a földnek a kereksege fennáll. Mindjárt kapcsolt a léány az alkalman, megértette, mind meg kell ezeket a mestereket étetni, meg kell mérgezni, hogy annak idején, mikor hazakerül Brugó, ne tudják elárulni őt, hogy mit művelt ő, s hova, merre lett el. (NAGY-VÖÖ 243.)

47 „– Nézz ide, ídes gazdám! Most mik megindulunk az útan menni előre. De jól vedd figyelembe, akármit fogsz látni az útan, akármit találsz, te az én számat meg ne húzd a kantárral. Mert hogyha fogod húzni az én számat a kantárral, azt is vedd tudomásul, hogy rossz fog lenni a vége.” („A tizenkét testvér” NAGY-VÖÖ 429.) – „Na, de nem messze szaladatt a tótól, észrevették a tündérek, hogy valaki viszi a ruhájukat, olyan szépen kérték a legént szép szavakkal, hízelegtek nekije, hogy csak egy pillanatra álljan meg és nézzen vissza; mert nem fogja megbánni, ha megfordul és viszszanéz. De a legény még csak szaladatt, de hát ezek olyan szépen kérték s kérlelték, már nem mertek a tündérek a tóból se kimenni, mert csak dresszbe vótak, de ahogy látták, hogy a legén van att, kiálltak mind a hárman, kimentek a tóból a tó partjára, és úgy kérlelték sírva a legényt, hogy csak egy pillanatra nézzen vissza a legény, hogy bár nézzék meg szemből, hogy milyen gyönyörű szépséges szép legény ő.” („A Tök-város”) (NAGY-VÖÖ 325.)

sehőst olyan többlet-tudáshoz juttatja, amelynek birtokában *képessé válik* egzisztenciája megváltoztatására, a Másik alteritásának és az ő-ség veszélyforrásának megszüntetésére.

– *Te menj szépen, ne láss engemet! Úgy vedd tudomásul, hogy be fog vinni téged a férjed egy fekete városban. De jól figyeld te meg, amit mondanak én neked, és ne felejtkezzél meg te arról, amit mondtam. Fog adni neked férjed...., be fog zárni a fekete várba egy szobábo, fog adni neked a férjed enni három kósfejet, de ne próbáld megenni, hanem add oda a macskának, hadd egye meg a macska, hogy hízzan tőlle! A többi aztán a te gondod lesz, majd meg fogod látni, hogy mi történik. Majd annak idején valaha még találkozunk, és én foglak téged tovább utasítani. Egyelőre menjél, hogy ne gondoljan valamit a férjed.” (NAGY-VÖÖ 241.) –*

mondja a „fehér galamb” a Brugó által elrabolt lánynak, aki a gonosz kísértése alól kell felszabadítania, hogy megülhesse vele a lakodalmát.

Amikor azt mondjuk, hogy a mesehős (olykor valaki más) egy cselekedetet titokban végrehajt, akkor egészen pontosan csak azt állítjuk, hogy a rajta kívül állók számára létezik elrejtettségében az esemény és annak következménye. Arra nézvést viszont hallgatunk, hogy a titokforrás, aki a *tiltás*⁴⁸ révén elszigetelni óhajtotta a hőst a titokzatostól, annak mégiscsak van apriori tudása a „titokban végrehajtott” (tehát elrejtett, és azáltal, hogy befejezett, egyben múlttá

48 A rontásokat, mivel törvénytörők: tiltják és büntetik. A mesében a tudás/titok birtoklója a rontás, a rontó erők által végzett mágia ellen védelmezi a hőst. „A tiltás formális módon jelzi a mágikus és a vallási rítus antagonizmusát. Épp a tiltás teszi a rontást mágikussá, hiszen vannak olyan vallási rítusok, amelyek szintén rontó jellegűek, mint például a *devotio* egyes esetei, a város ellenségeinek, a sírgyalázóknak vagy az esküszegőknek a szidalmazása, végül mindazok a halotti rítusok, amelyek szentesítik a rituális tiltásokat. Még azt is mondhatjuk, hogy vannak rontások, amelyek azok számára minősülnek rontásnak, akik tartanak tőlük. A tiltás a határ, amely felé a mágia egésze tart.” MAUSS, Marcel–HUBERT, Henri: „A mágia általános elméletének vázlata”, In: MAUSS, Marcel: *Szociológia és antropológia*, (ford. Vargyas Gábor), Osiris, Bp., 2000. 62.

is avatott/mondott) történetről. Kiváló példát találunk erre Jakab István *A Tök város* c. meséjében.⁴⁹

A mesében⁵⁰ végső soron a hős hozza meg a határozatot a sorsbetöltését illetően, de ezt megelőzi a fenyegető veszélytől való tiltás és a tiltástól elmaradhatatlan tanács (mint a határozathozatal előtti mérlegelésre intés és a konfliktus megoldására irányuló bölcsesség), amely mindig másvalakitől (a tudás forrásától, a segítőlénytől) érkezik, függetlenül attól, hogy valóságosan is láthatóvá válik, avagy csak álomszerű lénynek tűnik.⁵¹ A tanács retorikai alakzata szinte mindig a sza-

49 „– Na, mondjad, fiam, mér sóhajtozol, és mér vagy így elkeseredve? Láttá valamit, fáj valamid, beteg vagy?

Asz mondja a legény:

– Ném.

De ő gondolkozott, a legény, még restelte is magát, a fogadatt apjának hogy elmondja, hogy mit láttat. De hát az ősz öregember nagyon jól tudta, mert ő küldte abba az irányba, és nem azér küldte abba az irányba, hogy a fia meg ne lássa.

– Há mégis, fiam, mit láttál, és mér vagy olyan szomorú, vagy megijedtél valamitől a vadászaton?

Asz mondja, hogy:

– Egyáltalán nem ijedtem meg semmit.

És elmondta, hogy milyen gyönyörű szép fehér három hattyút látatt, és milyen gyönyörű szép három tündér lett a három fehér hattyúból. Asz mondja az ősz öregember nekije:

– Na, jól van, azakér vagy te úgy elkeseredve, úgy elgondolkozva?

– Hát azakér vagyok én biza, öregapám.

– Hát igaz, fiam – asz mondja –, már láttam, tudam, hogy itt vóna az időd; neked is nősulni kéne, de hát még egy kicsit még várnad kell, még türelem kell legyen benned, és meg kell várd az üdőt.” (NAGY-VÖÖ 324.)

50 Ellentétben a mítosszal, melynek hőse folyton azt mérlegeli előzetesen, hogy mit fog tenni és milyen határozatokat hoz, mielőtt cselekedne. RICŒUR: „Le fonds grec: l’agir et son agent”, In: Uő. *Parcours de la reconnaissance*, Éd. Gallimard, Paris, 2004. 122.

51 Jakab „A bátor királylegény”: „Mind csak tovább gondolkazott, akkor már nem az úton gondolkazott, se nem az útra gondolt, hanem azan gondolkazott, hogy vajon tényleg valóságban látta az öregasszonyt, és mondta nekije, vagy csakhogy el vót gondolkazva, álmába látta. Hát mindegy az, gondolta magába, álom vagy nem; de hát

badulás narratíváját adja a hős elé és élénk; hogy az útmutatás elemei/részletei jobban megérthetők legyenek, az egymást követő tagmondatok egyértelműen elkülönülnek egymástól, még ha ismétlődik, vissza-vissza is tér bennük egy-két utasítás, amely az emlékezésbe vésést és a felidézést segítik:

– Na, hallgass ide, szívem! Megmosakodsz a forrásban, hamarabb vizet iszal, megmosakadsz, megfordulsz a forrástól jobb felé. Meglátsz ott egy nagy fát, öreg tölgyfát. Az öreg tölgyfának a tövibe találsz egy ződ diót, azt a ződ diót kétfelé nyitad, kapsz benne egy aranytörülközőt, a dióhéjba. A dióhéjat visszateszed az eredeti helyére, oda, ahonnan fölvetted. Azután aztán majd találkozunk, és tovább fogunk beszélni. (NAGY-VÖÖ 245.)

Amde látnunk kell, hogy a hős a tiltás és a tanács megtartásáról vagy megszegéséről úgy dönt, hogy valójában nincs tudatában sem a titok mibenlétének, sem annak, hogy megfontolatlan vagy éppen a tanácsot megtartó cselekedete miként és mily mértékben befolyásolja, változtatja meg a jövőbeni sorsát. Döntéskényszerben van, annak ellenére is, hogy a helyes döntés képességének nincs a birtokában, a Másik, a tanácsadó szavára, szavahihetőségére bízta magát. Ez az életszituáció az, amikor a mesében a hős a „keresztúthoz” érkezik, oda, ahol az előtte nyíló „kitaposatlan” utak közül választania kell. Joggal kérdezhetjük Derridával együtt:

*De a ki nem taposott út nem a döntés feltétele-e egyúttal, vagy az eseményé, mely az út megnyitásából áll, az áthaladásból, tehát a túlhaladásból, az apória meghaladásából?*⁵²

A tiltás: ami egyben a titokképzés egy jól meghatározott nyelvi formája („volt már ilyen, hidd el nekem, s aki megszegte: pórul járt”), részben arra szolgál, hogy a hős beleütközzön egy olyan rejtjelezett feladványba, amely arra kényszeríti, hogy előzetesen megismerje saját egzisztenciakarakterét, felmérje személyes

úgy fog tenni, próbát tesz, hogy mit mondatt az öregasszony, nézze meg, hogy tényleg lesz-e belőle vagy se. (NAGY-VÖÖ 291.) – „[...] mert nem álom ez, hanem ez valóság, amit én neked elmutattam, és jól vigyázzál, tartsd figyelembe, amit én mondok neked, ne próbáld elárulni soha senkinek, ne próbáld elmondani aztat, amit te itten láttál, és amit tudsz.” (NAGY-VÖÖ 709.)

52 DERRIDA: *Esszé a névről*, i. m. 73.

képességeit, feltárja azokat a cselekvési módokat és létlehetőség-feltételeket, melyek a felelősségvállalásának és Másikhoz viszonyulásának felismerését segítik: s mindennek függvényében képes legyen *dönteni*. Részben pedig úgy funkcionál a tiltás, mint a cselekményszövésben elrejtett csapda (az eszméletet delejező hívás a sötétségbe), melybe a hős annak ellenére is belesétál, hogy előzetesen valakitől hírt kapott a létezéséről; igaz a hírnök általi tiltás-narratívum olyan kódolt üzenet, melynek megfejtőkódját és saját létére vonatkoztathatóságát is neki kellene megtalálnia: meg is találja, de többnyire – s ez a kódfejtés természetéhez tartozik – későn, nem az első nekifutásra. A tiltás valójában a lehetetlenre figyelmeztetés, mégis felkínálja a „nehéz feladatra”, a „lehetetlen örületén áthaladásra” való lehetőséget a mesehősnek, aki a sors/Isten kegyeltje.

*Oda menni, ahová menni lehetséges, ez nem volna elmozdulás vagy döntés, csak egy program felelőtlen lefuttatása. Az egyetlen lehetséges döntés az eldönthetetlen és a lehetetlen örületén át halad: oda menni, ahová (wo, Ort, Wort) menni lehetetlen.*⁵³

De bármikor is tűnjék föl a meseszövés során egy tiltás, mint a hősnek címzett megszólítás és felhívás, a rá vonatkozó *felelet* mindig a tiltást megkérdőjelező kíváncsiság, az ellenkezés diszkurzív formájában érhető tetten: „mi volna, ha másképp cselekednék?”, „mi történik, ha a tanácssal szemben éppen az ellenkezőjét tenném?”⁵⁴ A *kíváncsiság* fenoménjét Heidegger ekként írja le:

A szabaddá vált kíváncsiság azonban a látásról és nem a látott megértéséről gondoskodik, azaz ahelyett, hogy a látotthoz viszonyuló létre tenne szert, csak néz. [...] nem a szemlélő időzés épülését keresi, hanem a nyugtalansá-

53 Uo. 79. – A keresztény teológiában a megértés egyben *megtérést* jelent, a mi szempontunkból aktualizálva a kijelentést: a tiltás végső soron (sokadik megszégés utáni) való betartása, a helyes interpretáció és létlehetőség-választás, az „örületesnek tűnő” bevállalása és a fizikai „erőn felüli” teljesítés teszi lehetővé a mesehősnek a sorsbetöltést.

54 „– Na, hallgass ide, kedves férjem! Menjél nyugodtan el, mert hazajön az uram, a sárkány estére, és én meg fogom nekije mondani, kéne nekem..., valamilyen ékszerre volna szükségem. És akkor ugyanaazakat az ékszereket fogom vásárolni tölled, amelyikeket te vettél a sárkánytól. Hadd lássuk, hogy mit fog mondani! (NAGY-VÖÖ 249.)

*got és izgalmat, amelyet a mindig új, valamint az útjába kerülő váltakozása vált ki.*⁵⁵

A kíváncsiság tehát nem az újonnan látott dolog/létező türelmes, elfogulatlan szemlélésre és megértetté tételére irányul; a szemlélő a hozzá való viszonyulásában nem akarja mindenáron megismerni sem önmagát, sem a látása által tárgyiasított dolgot vagy Másikat, nem akarja a kritikája tárgyává tennie, mert nem óhajt hosszasan elidőzni magával a megértéssel és a magyarázattal.⁵⁶ Elégge el nem ítéhető módon beéri a felszínes látvánnyal, a pillanatnyi idővel (a Bachelard-i értelmezésben: az *idő* mint magányos pillanat nyilvánul meg, mint a magányosság tudata⁵⁷); és nem utolsó sorban megelégszik a gyökértelen létezéssel: a céltalan jövés-menéssel. Heidegger ezért is adja meg a kíváncsiság fenoménjének három jellemvonását ekként: „*nem-időzés*”, „*szétszóródás*” és „*seholsemtartózkodás*”. A heideggeri „kíváncsiságot”⁵⁸ bátran összehozhatjuk a kierkegaard-i vagy a Bachelard-i értelemben vett „*pillanattal*”,⁵⁹ ami tovább árnyalja a temporális értelemben vett „*nem-időzést*”, a türelmesen és koncentráltan töprengés elvetését (a „*szétszóródást*”), és a *csak szempillantásra méltatott jelenségen* mihamarabbi túllépés és másutt felszínesen keresgélés aktusát: ami a meseszövegben a

55 HEIDEGGER, Martin: *Lét és idő*, (ford. Vajda Mihály et al.) Gondolat, Bp., 1989. 322. A „*kíváncsival*” kísértetiesen rokonléleknek tűnik a Kosseleck-féle „*prophète philosophe*”, akit másként „*rajongónak*” is nevez. KOSSELECK, Reinhart: *Elmúlt idő. A történeti idők szemantikája*, (ford. Hidas Zoltán, Szabó Márton), Atlantisz, Bp., 2003. 37.

56 A *magyarázat* kifejezés a Ricœur-i értelemben értendő: „Ricœur nem pusztán az események okainak felkutatását érti, hanem a cselekvések indítékainak feltárását is.” TENGELYI László: „Történelmi tapasztalat és történelemkutatás Ricœur felfogásában”, In: *Szó és betű szerint a világ*, i. m. 210.

57 „[...] le temps se présente comme l’instant solitaire, comme la conscience d’une solitude.” BACHELARD, Gaston: *L’ intuition de l’instant*, Éd. Gonthier, Paris, 1979. 13.

58 BÓDIS Zoltán: *A család titka* c. tanulmányában vizsgálja újszerűen a titok és a kíváncsiság, a titok és tiltás, a kimondás és név összefüggéseit Heidegger alapján. *Tiszatáj*, 2013/10. október, 74–83.

59 A pillanat maga a magányosság (« L’ instant c’ est déjà la solitude. »), s amely egyszerre két semmiség (*néant*) között létezik: „az idő minden bizonnyal képes újjászületni, de előbb meg kell halnia.” Ua. 13.

feladatmegoldás elutasítását vagy a helytelen interpretáció miatti eltévesztését idézi elő. A *tévesztés*, mint a helybenjárás, a „seholsem tartózkodás” réme tűnik föl a hős számára, hiszen csak átlépett egy határt, de mint kiderül, az átlépés nem előre, jóval inkább hátralepés volt: ilyenkor gyakorta felmászik egy fa tetejére, önmagába húzódik, amíg a helyes utat ki nem találja, vagy nem vezetik rá.

A kíváncsisággal együtt érdemes vizsgálni egy másik, vele szorosan összefüggő viselkedésformát, mégpedig a *tamáskodást*.⁶⁰ A tamáskodó lény azt a Másikat, aki a bizonyosság, a titok és a példázat jelentéstelítettségének és értelmének birtokában van, olyanként iparkodik feltüntetni önmaga és mások előtt, mint ha a tanúságtévő nem az volna, mint akinek mutatja magát, mint akinek mondja/hirdeti magát, hanem *mintha* másvalaki nevében beszélne, és nem ott volna, ahol van, ahol lennie kellene, hanem a céltalanság vagy zavaros észlelés okán eltévelyedett, a jótól és a közösségtől eltávolodott.

A tamáskodó előbb kételkedik a kinyilatkoztatás, a prófécia, a felmutatott jelek bizonyosságában, majd hogy a tanító szavai és jelei által felkínált interpretációval szembeni hitetlenkedése miatti kritikát, feddést eloszlassa, kíváncsiságot mímelve fordul a látása számára titokzatoshoz, és a szemét *helyettesítő* ujjával igyekszik letapogatni, ami számára homályba vész.

60 Jakab „A szegény ember meg a halál” (AaTh, BN 330) c. meséjében a Krisztus Urunktól és Szent Pétertől olyan ajándékot kér a szegény ember, hogy „ő minden lyukkal tudjan beszélni, és adjanak egy olyan pénztárcát, amelyikből a pénz sohase nem fogy ki, meg adjanak egy alyan tarisnyát nekije, hogy akármit, mennyit belérak, hogy soha meg ne tejen a tarisnyája. Na, jól van, amikor eztet ő megmondta, mingyár meg is adták neki. Aval búcsut vettek tőle, és elmentek az útasak. Nahát, gazdálkadatt a szegény ember, már mingyár vége lett a szegénységnek, mert pénze annyi vót, minél többet kivett a pénztárcából, annál több vót bennmaradva. De mingyár, ahogy elmentek, mingyár ki kezdte próbálni magát, hogy ténleg, sikerül-e nekije vagy se. Elmegy ki az udvarára.

– Na, monddjad, te lyuk, hányféle egér járt benned?

Mingyár megszólal a lyuk:

– Hát, járt én bennem mindenféle fajta egér, de ha akar, még maga is belém bújhat.

– Bujjan a fene – asz mondja a szegény ember –, nem bujak én semmit”. (NAGY-VÖÖ 312.)

*Az evidenciát követelő Tamást a feltámadt Jézus arra inti, hogy Boldogok, akik nem látnak és hisznek. (kiemelés – BP)*⁶¹

E kinyilatkoztatás szinte rendre előfordul azokban a mesékben, amikor a hős álmában vagy „vakként” megpihenve egy erdei fa tövében, sorsmadarak diskurzusát (jövendőmondását, ítéletét) hallja, és az általuk elmondottat, mint „használati utasítást” fogatosítja tetteiben. A hős a „hihetetlennel”, a hihetetlennek tűnő tanáccsal szemben befogadó magatartást vesz föl, mivel Derrida szerint:

*A tanúságtétel rendje maga tanúskodik a csodásról, a hihetetlen hihetőről: arról, amit mindenképpen hinni kell, akár hihető, akár nem.*⁶²

A hőssel ellentétben, testvére vagy testvérei nem igyekeznek az elébük álló öregasszony vagy öregember szavát meghallani, segélykérelmét felszólítás-ként érteni, ígéretét el-hinni, épp ellenkezőleg, gyanús ellenségként vagy boszszantó hazugságokat mondó lényként kezelik. Látnunk kell, hogy amit Jézus és a mesebeli sorsmadarak is a tamáskodók figyelmébe vonni akarnak, az nem más, minthogy: „a bűn az akaratban van és nem a tudásban”;⁶³ vagyis a hinni-nem-akarással, ami korlátozza, kirekeszti az ész működését.

A tamáskodás, a hitetlenkedés, a hit-visszautasítás aktusán is túlmutat az áru-lás fenoménje; az, aki egy konkrét életszituációban a Másiknak adott szavát, fogadalmát, esküjét megszegi, aki a törvény és benne foglalt erényfogalom ellen tudatosan vétkezik: az áruló. Tettével nemcsak önmagát zárja ki a közösségből, de egy időre lehetetlenné is teszi a jóság és más erények érvényesülését a közösségben. Az árulás fenoménjét vizsgálva írja MacIntyre, hogy:

Arra is szükség lenne azonban, hogy bizonyos cselekedeteket olyan mértékű károkozásként határozzanak meg, amelyek oly módon rombolják le a közösségi kötelekeket, hogy bizonyos vonatkozásban és legalábbis bizonyos ideig lehetetlenné válik a jó megvalósítása vagy elérése. Az ilyen vétkekre jelleg-

61 FABINYI Tibor: A keresztény hermeneutika 7. <http://nyitottegyetem.phil-inst.hu/teol/fabinyi.html>, 2014. 01. 02.

62 DERRIDA: *A másik egynyelvűsége*, i. m. 35.

63 KIERKEGAARD: i. m. 111.

zetesen az ártatlan életek kioltása, a lopás, az esküszegés és az árulás lenne a példa.⁶⁴

Ha és amikor Kierkegaard azt mondja, hogy a „bűn az tudatlanság”, az árulás kapcsán alapjaiban kell módosítanunk a kijelentésen, mivelhogy aki árt, ártani akar a Másiknak, az pontosan tudatában van az elkövetett bűn/vétke súlyosságának és a közösségre háruló kártékonyságának.⁶⁵ Róla nem mondható el, hogy nem ismeri a törvénybe foglalt jót, erényest. Épp ellenkezőleg, a közösségben elfogadott erényfogalom ismerete (tudása, követése) teszi lehetővé számára, hogy az erénnyel ellentétes magatartásnak: a szándékos ártani akarásnak, a gonosz szolgálatának a híve legyen.⁶⁶ Csak az képes ártani, aki képes fölfogni az erényfogalom körébe tartozó erények, viselkedésformák jelentőségét és következményeit. Az ért és árt fogalmi párhuzam pontosan rávilágít arra, hogy az ember használni képes az ítélőképességét, képes megérteni, ésszel fölfogni, hogy mely cselekedete van másvalaki, a közösség számára ártalmas hatással, ezért eldönti, hogy tettével (vagy az elmulasztott tettével) a jót vagy a gonoszt szolgálja. Nem véletlen, hogy a magyar közmondás: „*vallj színt!*” rendre előfordul a mesében, a hős és ellenfele párviadal idején a teremtés két színe: a piros és- a kékláng között választva mutatja meg egzisztenciakarakterét.

64 MACINTYRE, Alasdair: *Az erény nyomában*, (ford. Bíróné Kaszás Éva), Osiris, Bp., 1999. 206.

65 A „János a zárdában” c. mesében János hiúságból, önzőségből, önvédelemből árulja el titkát. s árulásával másoknak szenvedést okoz: „– Na, hallgassál ide, János! Már mindegy, ez már megtörtént, lásd, én már szenvedek érte, és így fogsz szenvedni te is az életedbe. Hogyha te ezt a titkat nem adtad volna át, nem árultál volna el bennünket, hát vedd tudomásul, hogy a végén még király is lehetett volna belölled. Na de így, amivel hogy te elárultad a titkat, hát nem tudam, hogy mi fog kerekedni, mindenféle a te viselkedésedből fog kitelni.” (NAGY–VÖÖ 714.) Lévinas beszél a *gyűlöletről* ekként: „Nem mindig kívánja a másik halálát [...]. A gyűlölő olyan szenvedést igyekszik okozni, amelyről a gyűlölött lét tanúságot tesz. Szenvetést okozni nem annyit tesz, mint a másikat a tárgy rangjára redukálni, hanem, ellenkezőleg, gögösen megtartani a szubjektivitásában.” LÉVINAS: „Az arc és a külső”, In: Uő. *Teljesség és Végtelen*, i. m. 203

66 A magyar nyelvben az erény/arány, érték/ártalom fogalompárok a lehető legszorosabb összefüggésben állnak egymással az ér-/ár- szótöbblől eredeztetés okán.

Némileg más az árulás megítélése abban az esetben, amikor a segítőlény „el-árulja” a hősnek a titkot. Tagadhatatlan tény, hogy ebben az esetben is árulás történik, mégpedig valamely „titkos társaság” közösen birtokolt tudásának és ebből a kohéziót és identitást biztosító tudásból másokat akarattal kizáró szándékának a megsértéséről beszélhetünk. Csakhogy ekkor nem a közösség, a közösségi kötelék, a törvényben rögzített erényfogalom ellen történik a titoksértés, épp ellenkezőleg: a hős és rajta keresztül a közösség javára, az érdekeit szem előtt tartva szolgál az „árulás”, mint a jó diadalra juttatásának, a jóra válás megteremtésének a lehetősége. A mesenarratívában elhangzó „*elárulom neked a titkot*” fordulat, egyfelől rávilágít a tudásforrás egzisztenciakarakterére és szándékára,⁶⁷ másfelől döntő fordulatot hoz a meseszövegben, az árulás, mint két jelenlévő között zajló diskurzus, mint az életsituációt megértő magatartásra ösztönzés, a tévesztést, a helybenjárást kilendíti holtpontról, segít a tanács realizálásában.

A kíváncsiság fenoménje kapcsán a titokkal és titokzatossággal szembeni magatartás egy következő formáját: a *türelem*⁶⁸ és türelmetlenség páros fenoménjét is görcső alá kell vonnunk. A magamat feltárás együtt jár egy a másikkal adott szó betartásával, illetve a Másik „megtartom” ígéretének fogadásával/elvárásával,⁶⁹ még akkor is, ha nem tudom (nem tudja a mesehős), hogy amit egykönnyen ígérek, az tudtomon kívül is hamarosan létezővé válhat, és a rajtam később számon kért ígéret sorsom alapvető megváltozásához vezet. A mesehősnek szorult helyzetében *azonnal* elő kell teremtenie valamit, *azonnal* végre kell hajtania egy cselekedetet, s az őt megkísértő lénynek habozás nélkül, a türelmes megfon-

67 Az előbbi nem feltétlenül az erényes kategóriába tartozik, az utóbbi viszont az arisztotelészi cselekvés szempontjából megítélhető.

68 „[...] türelmesnek lenni annyit jelent, mint készen állni a várakozásra mindaddig, amíg be nem teljesül az élet ígérete.” MACINTYRE: i. m. 314.

69 A „Brugó” c. mesében a zsíras bundás ember sok ajándékot vásárol a szegény parasztnak, aki „még restellte is magát, mert tisztességes, becsületes, szegényebb sorú gazdálkodó ember vót. [...] Útközben megkérdi a zsíras bundás ember tőle: – Na, hallgassál ide, te jó ember! Van neked egy leányad? / – Igen, van nekem. / – Na, hallgassál ide! Én a napakba majd fel foglak keresni tégedet, hadd lássam meg a te háztájadat és ha majd akarad, megeggyezünk! Hát add nekem a lányadat feleségül! / – Jól van – asz mondja az ember. – Hát neked adam én tiszta szivessen, mér ne adnám?! Láttam, hogy nagy gazda ember vagy.” (NAGY–VÖÖ 239.)

tolás híján ígéretet tesz, vagyis kiszolgáltatja magát egy külső, erőszakos és ártó lénynak, csábító beszélyének, s e tetteivel, illetve tragikus következményével (elveszíti gyermekét, eladja az ördögnek a lányát) csak később, utólagosan szembesül. Máskor a titok feltárása iránti türelmetlenségben egy mesehősre rátör az elapaszthatatlan kíváncsiság, amelyet csak fokoz a háttérben munkálkodó önzőség és birtoklásvágy, azt sem bánja, hogy kíváncsisága és türelmetlensége akár a titok-tudójának (férjének) a veszét is okozhatja.⁷⁰

3. A „VAK” JÖVENDŐLÉS ÉS ÍGÉRET

Eljött az idő, hogy feltegyük a kérdést: voltaképpen kit (és mit) *véd* és kinek (és minek) árt a titok léte? A titok fenoménjében implicit módon benne rejtezik a *védelem* és az *ártani akarás*, miként az ígéret és ajándékozás fenoménje is.

A hősnek titokból és a titokzatosból fakadó veszéllyel szembeni védelemről mindig a tudás forrása gondoskodik, mivel a fátyollal fedett, az idegenként, illetve félelmetesként mutatkozó titokzatos eleve ártalmas, olykor életveszélyesen fenyegető az őt felfedni, a rejtelmeibe behatolni szándékozó számára. Az a nyelv, az a diskurzus, amin a titokkal/titokzatossal szembeni kötelező viselkedést előírja a „tudó” a pártfogoltja számára, önmagában is „varázsszerszövegként” működik.⁷¹

70 Lásd az „állatok nyelvét értő juhász” mesét, melyben megtiltják a hősnek, hogy elárulja a titkát! (AaTh 670).

71 „– Na, nézzél ide, fiam, én rajzolok a porba, írok sok kocsit, sok lovat, marhát, ökröt, gyönyörű szép palotát, rajzalak ide, zenészeket, szobalányokat, szakácsnékat, mindenfélét.

Asz mondja a gyerek neki:

– Hát mit ér aval, öregapám, hogy maga rajzol?

– Hát meglátod, fiam, csak nézed, hogy mit csinálak én, majd annak idején, ha szükséged lesz, te is csak így rajzoljál és írjál a porba, hogyha valamilyen kívánságad lesz, vagy valamit akarsz elérni.

Jól megfigyelte a gyerek, hogy mit csinál az öreg, és akkor azt mondta az öreg neki:

– Na, látad-e, fiam, hogy mit csináltam én?

– Igen – az mondja –, öregapám!

– Na hal lám, próbáld te is, tudsz-e ilyesmiket csinálni, vagy tudsz-e így rajzolni, ahogy én rajzolok!

Ricœur jegyzi meg a homéroszi tragikus hősök kapcsán, hogy sohasem szűnnek meg tetteikről beszélni, s Austinra hivatkozva állítja, hogy a beszéd nem más, mint *a dolgok létrehozása szavak által*.⁷² Ám a titokzatossal (a mögöttes rejtőző ártó erővel) való küzdelem során bárhányszor is vét a hős a nyelvi jelrendszer és a diskurzusban meghatározott grammatikai szabályok ellen, bukásra van ítélve: enged a nyelv/szírénének csábításának. A mesehős bukásának, egészen pontosan saját érzelmei és vágyai áldozatul esésének két lehetősége van MacIntyre értelmezésében: (1) ha képtelen rendezni érzelmeit és vágyait, (2) – s a mi szempontunkból ez a fontosabb – ha nem rendelkezik azzal a képességgel, melynek segítségével ellenőrzése alatt tarthatja azokat a vágyait, amelyek nem arra irányulnak, ami az adott helyzetben a javát szolgálnák.⁷³ Viszont, amint ragaszkodik az eredetileg előírt szabályokhoz, betartja a nyelv rendjét, ártalmatlanítja mind a titok rontó/ártó hatását, mind a titok fenntartásában részvevő lények „varázsszavának” rendkívüli erejét: a csábító nyelv, a *szírénének* hatástalanná, még pontosabban hallhatatlanná válik.

A titok fenoménjét a halandó és bűnös ember értelme elől elrejtett, Isten „titkos bölcsességével” (Pál 1. Kor. 2: 7), illetve a mesehős sorsát valamilyen módon érintő *jövendöléssel* (előrelátással, előrebbre-vétellel, mérlegeléssel, projekcióval) és ígérettel hozhatjuk lényegi kapcsolatba. Ám Lévinas felhívja a figyelmünket arra a paradoxonra, hogy:

*A jóslatok kétszínűsége: éppen azokban a szavakban lakozik a legnagyobb különbség, amelyek a bölcsesség letéteményesei.*⁷⁴

A jóslat, a jövendölés, mint titokzatos és rövidre szabott beszéd, mely a hallgatósága számára már csak beláthatatlansága és értelmezhetetlensége okán is „különcséggént” tűnik föl, a mesehőstől az idegenség, a másság, a Másik mássága, a

Neki is fogott az öreg rajzolni vagy a legény rajzolni az öreg előtt, még ahol tévesen csinálta, az öreg kijávitotta, és megmondta nekije, hogy miután a rajzat elvégezte, háromszor fujjan réa, és ha valaki a közelbe van, vigyázzan, hogy észre ne vegye, hogy ő mér lehel, inkább tegye magát, mindhogyha sóhajtott volna.” „A Tökváros” (NAGY-VÖÖ 329–330.)

72 RICŒUR: *Parcours de la reconnaissance*, i. m. 156.

73 MACINTYRE: i. m. 203.

74 LÉVINAS: „Talány és fenomén”, In: *Uő. Nyelv és közelség*, i. m. 85.

profetikus intés, a jelenés és előtűnés észlelése során az inkluzív-ész működését várja el. Emellett a közösségi tapasztalat és bölcsesség előtti alázatot, a közösség elváráshorizontjának és a közösséget összetartó erényeknek való megfelelést követeli meg. Ezenközben – akárcsak a tiltás a maga – a jóslás/jövendölés „homályosságával” szándékosan *kizárni igyekszik* a megértéséből mindenki mást, aki nem a mesehős (a közösség) javára, hanem épp ellenkezőleg: a kárára, a vesztre munkálkodna, mivelhogy az ilyesfajta károkozás, amely a törvényszegéshez vezet, MacIntyre szerint a közösség kötelekeinek lazulását eredményezi.⁷⁵ A kizárás egyik módja az avatatlanok előtti *hallgatni tudás*. (Az egyik afrikai mesekutató írja: életünk során megtanulunk helyesen/jól beszélni, de mindenekelőtt hallgatni is, miként egy joruba közmondás tartja: *a száj nem mondja ki mindazt, amit a szem meglát*.⁷⁶) A kizárás másik módja az, amiről Frank Kermode a titokzatos eredetéről írott kötetében⁷⁷ beszél, hogy tudniillik a jézusi kerügmátikus nyelven elhangzó bizonyos kijelentések és kinyilatkoztatások, próféciák és parancsolatok, tiltások és ígéretek szándékosan „*titokzatosak*”, éppen azért, hogy csak és kizárólagosan a „beavatottak” előtt táruljon föl az értelmük. Erre utal Ricœur a maga Kermode-interpretációjában:

*Frank Kermode felveti azt a gondolatot, hogy bizonyos elbeszélések célja éppenséggel nem a dolgok megvilágítása, hanem elhomályosítása és álcázása.*⁷⁸

A mesében az előre nem látható titokzatos események, a meseszövegben váratlanul felbukkanó titokzatosra utaló diskurzusok (a tiltást övező jövendölések, a jövendöléseket erősítő tanácsok) gyakorta előfordulnak, mivel a tradicionális/szokrális mesemondó gondolat és- képzeletvilágát mélységesen áthatja egyfelől az ősi/archaikus hiedelemvilág, másfelől a keresztény vallás szellemisége és

75 MACINTYRE: i. m. 206.

76 On apprend à bien parler, mais avant tout on apprend aussi à se taire. C'est dans ce contexte qu'un proverbe yoruba dit : « La bouche ne dit pas tout ce que les yeux voient ». LADITAN, Affin O.: « De l'oralité à la littérature : métamorphoses de la parole chez les Yorubas », *Semen* [En ligne], 18 | 2004, mis en ligne le 02 février 2007.

77 KERMODE, Frank: *The Genesis of Secrecy (on the interpretation of narrative)*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 1979. 24–25.

78 RICŒUR: *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*, i. m. 292.

erkölcsisége. Ehhez a közösségi szellemhez és erkölcsi normarendhez tartozás feltételezi az adott korban hatályos és/vagy szokásos törvények: az erények és vétkek, a jó és a rossz meglétét és nem utolsósorban mindenki által való ismeretét.⁷⁹ Aki betartja a közösség által meghatározott törvényeket: az abban érvényes erényfogalomnak megfelelően cselekszik (illetve a kizökkentségen túllépve visszatér e normákhoz), kiérdemli a jövendölésben sejtetett ígért/adomány birtoklását: királlyá, a törvény legfőbb urává válik a mesében.

Lássunk egy példát a törvény (az adott szó) megtartásával szembeni bizonytalankodásra! Jakab *Brugó* c. meséjében a feleség többször is téved, férje tiltása ellenére gyűrűket (karika és – pecsétgyűrűt, mint az elköteleződés szimbolikus tárgyait) vesz az idegen „kalmártól”, majd képtelen lévén a férjét ébren tartani (vele együtt, közös sorsukért virrasztani), a gonosz lélek fogságába kerül újfent. Emlékezzünk Arisztotelész napjainkig érvényes megállapítására:

*[...] az emberek jellemük szerint lesznek olyanok, amilyenek, de tetteik szerint lesznek szerencsések vagy ellenkezőleg*⁸⁰

A meseszövegben azt látjuk, hogy a feleség hol tudatában van az ártatlanság melletti kitartás erényén alapuló erkölcsös létnek;⁸¹ hol enged a csábítás kísértésének (mivel magával ragadja a „gonosz szellem”, további erőfeszítésre és áldozathozatalra kényszerítve a férjét); hol pedig titokzatos módon érintkezik a „megszabadítóval”: *levelet ír* a zsidó szabónak, melynek tartalma ismeretlen, „álcázott”, titokzatos mind a hős, mind az olvasó előtt. A feleség „gonosz szellemtől” megszállotságának és a „jóságra ítéltség” révén a bűnös-lét jóvátételére (kompenzálására) törekvésének szembeállítás, emellett a férj egzisztenciájának és képességeinek folyamatos változtatása: a Kermode által felvetett elbeszélői szándékra: az *elhomályosításra* és álcázásra hajaz.

79 Erre mondja MacIntyre: „Élettörténetem ugyanis mindig beágyazódik azoknak a közösségeknek a történetébe, amelyekből identitásomat kapom.” MACINTYRE: i. m. 296.

80 ARISZTOTELÉSZ: *Poétika*, (ford. Sarkady János), Magyar Helikon, Bp., 1974. 16.

81 „– Hallgass ide, szívem! Ez még csak eljegyzés, és én csak úgy jöttem, háztűznézőbe. Majd, mikor megesküszünk, jogod lesz hozzám nyúlni, és lefeküdni véllem egy ágyba. De mindaddig az ideig nem engedem meg, hogy közel gyere hozzám.” (NAGY-VÖÖ 241.)

Mikor megszabadította a feleségit a gonoszságtól, hát már nem kellett a király tovább járjon, tovább menjen. Így tudta megmenteni a feleségit. (i. m. 256.)

Az ígéret és adományozás kedvezményezettje a mesében mindig szembetalálja magát egy (vagy több) olyan létezővel, aki a „titokzatos” képességével szembeni gyanújának, kétkedésének ad hangot, s az isteni adományozás ígéret/kinyilatkoztatás bizonyosságát, az ésszel meg-nem-értett üzenet birtokolhatatlanságát igyekszik kikezdeni, megkérdőjelezni, másként szólva *megbotránkozik* rajta, a fogalom Kierkegaard-i interpretációjában:

Mert hát mi a megbotránkozás? A megbotránkozás boldogtalan csodálat. Ezért az irigységgel rokon, ez az irigység azonban az ember ellen fordul, pontosabban önmaga ellen fordul [...]. (kiemelés BP)⁸²

A „boldogtalan csodálat”, más megvilágításban: valaki „rendkívüli képességének”, vagy „adományának”, „adott létének” irigységgel való szemlélése, mely még testvérek esetében is túlcordul a szereteten, az egy akolba tartozás tudatán, s az irigység az elviselhetetlenségig fajul, végül a gyilkos ösztönbe csap át: ennek tipikus esete a *Bab/Borsszem Jankó*-típusú mesékben érhető tetten.⁸³ Amikor a két fivér irigykedik a késve született (az *eltűnésük* után csodás körülmények között született) öccsükre, aki előbb „jeleket” mutat nekik testvér-léte igazolására (anyatejjel készített lepény), majd „rettenetes ereje” révén megszabadítja a húgukat és őket is az alvilágból, ők, hogy a kudarcukat és szégyenüket leplez-

82 KIERKEGAARD: i. m. 101–102.

83 NAGY-VÖÖ: i. m. 103–152, 153–183. Emellett kiemelhetjük még Jakab „A síró gyermek” [AaTh 650A (–409B*) + 328*] c. meseváltozatot (NAGY-VÖÖ i. m. 590–610.), melyben Jánás nem is gondol a testvérek gonoszságára. „Elhatárazták [a két nővér] aztat, hogy öljék meg a kisebbik testvít, ne tudja Jánás elvenni, hogy ők közülek vegye bármelyiket, csak a kicsikét hogy ne vegye. Így nagy irigységet vettek a testvőrekre, hogy ő ilyen boldog, és milyen boldogságot nyert a kisebbik testvőrek, milyen nagy vitéz embert kapott, hogy a világon az egész sárkányokat már előpusztította. [...] Mire már elkészült ara a két lány, hogy levágják a lánynak a fejét, arra megérkezett Jánás [...] Na, nem gondolt Jánás semmiféle rosszra egyáltalán, mert abba vót Jánás, hogy hát ők testvőrek, és rosszat úgyse akarnak okozni egymásnak.” (i. m. 608.)

zék: összebeszélnek és „magára hagyják” a szabadítójukat.⁸⁴ Starobinski erről a jel-adásról és önmegmutatásról mondja:

[...] az én csak akkor létezik a maga teljességében, ha megmutatkozik. És ha szüntelenül tanúnak hívja a világot, azért teszi, mert csakis akkor ébred önnön létének tökéletes tudatára, ha tanú előtt jelenik, illetve mutatkozik meg.⁸⁵

Bab/Borsszem Jankó, mint hős, nem elrejtettségben, nem önmagába-húzódsában, nem elkülönültségében akar létezni (ugyanis nem ez a küldetése, el-hivatottsága), hanem feltártságában, a Másikhoz (testvéreihez) való reszponzív-etikán alapuló viszonyában: ezért hívja őket tanúként minden tettehez, melyek közös sorsukat érintik.⁸⁶ A mesemenet elején feltűnő, hogy a két fiútestvér leginkább úgy jellemezhető, mint saját képességeik ismeretének híján elbizakodott és megfontolatlanul ígéretgőz alak, mindkettő azt hiszi: *készen áll* arra, hogy sikeresen megvívjon a sárkánnyal, *képes* a ki- és megváltást megtenni. Velük el-lentétben a kisebbik fiú, Babszem pedig valóban felkészült és eltökélt a feladatra (ezt kapta adományként), ezért nem is lehet más lefolyású a bonyodalom, mint-hogy a jellemgyenge testvérek irigységből, gyűlöletből megszegik a „ne ölj!” pa-

84 „No, de szavamat össze ne kavarjam, mikor a két bátyja visszament a nővérihez, úgy ráijesztettek a nővéreire, s asz mondták a nővérinek, hogy ha meg fogja mondani ott-hon az ídesanyjának vagy valakinek, hogy nem ők ölték meg a sárkánt, hát akkó le fogják vágni a nővérinek a fejét. Há mindenestre már ő, a nővére is tartott a bátyjaitól, s felfogadta a bátyjainak, hogy ő soha el nem árulja őket.” (NAGY-VÖÖ 117.)

85 STAROBINSKI: i. m. 72.

86 „Asz mondja akkor Jankó a két bátyjának:

– Na, kedves bátyáim, én tükteket még egyszer életbe tettelek, csak azt fogadjátok föl nekem, hogy amit én kérek, ti is nekem meg fogjátok tenni.

– Hogyne – a két legén mingyá főfogadta, met azak se nem akarták, hiába támasztatta fel Jankó őket, de nem akarták elismerni tesvőreknek Jankót. Akkó szépen elévete Jankó a másik két kis lapótyát, és odaadta a két bátyjának, anélkül, hogy mondjan valamit, hogy egyék meg. Mikó megették a lapótyát, kérdezi Jankó a bátyjaitól:

– Na, mit éreztek, mit vettetek észre?

– Hát olyan vót ez a lapótya, mintha az ídesanyám tejivel lett vona készítve.

– Na hát akkor testvőrek vagyunk.

És aszongyák a bátyjai, hogy igen.” (NAGY-VÖÖ 116.)

rancsát és egyenesen gyilkossá válnak. Az persze további vizsgálódást igényelne, hogy Babszem Jankó vajon előre látta-e, vagy valakitől (valaki más prófécijából) tudta-e meg jövő sorsát, hogy tudniillik miután megmenti testvéreit az „alvilágból” (a lányt a sárkány fogságából, a fiúkat egyenest a halálból), a fiúk irigységből az életére törnek. Feltételezhetjük, hogy a mesemondó Jakab számára a korábbi történet (mintegy *pre-egzisztens* történet) forrásaként és „kezdeti” változataként: a bibliai József-történet áll rendelkezésre.

A titok, kiváltképpen is az *Erős János*-típusú és a *Bab/Borsószem Jankó*-típusú mesékben, az adományozott lét: a „rendkívüli erővel” megajándékozottság, egyfelől a hős „hasznos” felnőtté-válását, másfelől a sikeres családgyesítést szolgálja: vagyis a titok feltárása a hőst magát védi, s hozzásegíti a jövődőlésben jelzett ígéret realizálásához. Az a kérdés, hogy kitől és honnan kapta a hős „rendkívüli erejét”, előszörre nem is magát a hőst izgatja, hanem a környeztében élőket, majd amikor elérkezik a konkrét feladatmegoldás ideje, s szembe kell néznie a feladattal, neki (és persze a hallgatóságnak is) el kell töprengenie azon:

[...] ki vagy mi adja az adományt, kinek az adományai vagyunk, ki az, akinek köszönhetően megérthetem önmagam adományozottságát és zárt szubjektumból adománnyá, adományozottá, megszólítottá és önátadóvá válhatok?⁸⁷

4. A TITOKKÉPZÉS, MINT SZÖVÉS

A mesenarratívában megnyilvánuló titokképzés egyik legkáprázatosabb példáját Jakab Brugó c. mesében találjuk meg, mely a gyűjtők szerint a *Kékszakkáll* és az *Elátkozott leány* típus kontaminációja.⁸⁸ [Brugó AaTh, Bn 311 (406A*)~307]

Azt, amit Ricœur a történetmondás kapcsán „konfigurációs aktusnak” nevez, magam „*bújtatottsál-szövének*” mondanám Jakabról szólván, ami az események (a szavak és tettek) nyelvi kifejtése során leképezi azt a munkafolyamatot,

87 CSEKE Ákos: Új fenomenológia Franciaországban, Magyar Filozófiai Szemle, 2011/2. 174–177. Jean-Luc Marion egy egész kötetet szánt a kérdésnek lásd: *Étant donné*.

88 NAGY-VÖÖ: i. m. 238–257.

melyet a parasztasszonyok a szövőszéken végeznek.⁸⁹ Az egyik meseszál (nevezetesen a „vetülékfonal”: a titokképzés szála), az emlékezethálóként kifeszített keretfonalak között búvópatakként tűnik fel és el a meseszövetben az előadás ritmusának megfelelően. A Jakab-féle meseszövések akként halad előre, hogy az eseményláncolatot folyton megszakítja egy titokgazda titokfeltárása, mely cselekmény újabb titokzatos bonyodalmat okoz: Ricœur szerint újabb cselekményt implikál, előhívva a háttérből egy újabb/másik titokgazdát és annak aktuális titokfeltárását. Vagyis Jakab már azzal is zavarba hozza a mesemondásban többé-kevésbé járatos hallgatóságot, hogy nem egyetlen/kiemelt „titokgazda” van a mesében, hanem éppenséggel *hat*, hangsúlyossá téve ezáltal, hogy *a* tudás, a mindentudás forrása nem lehet egyetlen személy, hanem a titkos tudásból mindenki csak részlegesen részesedik, ezért szükségképpen kiegészítik/színesítik egymást, egymásra vannak utalva a titokértelmezés és a szerzett tudás átadása során. Ez a szerepmegosztás, hogy tudniillik a titokgazda eredeti funkciója meg sokszorozódik, mintegy *szétszóródik*, maga is a titokzatosságot, a homályosságot erősíti, illetve – hogy a hasonlatunknál maradjunk – jellegzetesen élénk színű szövetet hoz létre.

A konkrét mesenarratíva hermeneutikai vizsgálata és a titokértelmezés során felvetődik a kérdés: az egyes szereplők/hősök, akik valamilyen mértékben birtokolják a „titkot”, miért veszítik el idővel a „tudáskéességüket”? A „galambként” megjelenő leendő férj (i. m. 241–246); a hőst útba irányító öregasszony (i. m. 247–48); a saját pecsétgyűrűjéről ellenséget/férjet felismerő sárkány (i. m. 250); a fecsegő fiatal óriás (i. m. 253); a férjét éberségre intő feleség (i. m. 254); a hősnek végső tanácsot adó zsidó „szabó” (i. m. 256) a megfelelő pillanatban átad a másinak egy-egy közelítési módot (interpretatív műveletet) magához *a* titokhoz. Mesenarratívánkban a titok nem szétszór, ellenkezőleg, nagyon is összetett fen-

89 A láncfonalat a keretre függőleges irányban folyamatosan a vetülékfonal keresztmetszetének megfelelő távolságban szorosan felvezetik, kifeszítik. Így keletkezik egy olyan álló fonalsor, amelybe a vetülékfonalat alulról és felülről váltakozva be lehet fűzni. Ez a keresztirányú befűzés ismétlődik úgy, hogy az előző sor alulról történő átfűzése felett felül, illetve az előző sor felülről történő átfűzése felett alul legyen az átfűzés, s végül kialakul a szövet.

<http://hu.wikipedia.org/wiki/Sz%C3%B6v%C3%A9s> (a letöltés ideje: 2013.10.02.)

oménnek tűnik: a *csábításból megszabadítás* és a *hűsége eszméltetés* egyidejű, ámde épp az egymást kioltó jellegük miatt bonyolult összefüggését rejt. A többszöri titokátadás és a titokzatos beszéd módján felvetődik egy közbülső kérdés: voltaképpen ki nyílik meg ki előtt? Végére is kinek lehet feltétlenül hinni? Kinek a szavahihetősége helytálló? Ki szövi úgy a diskurzust, hogy a titok végül is titok maradjon, mégis értelmezhetővé váljon? Ne felejtjük, nem a nyelv rejt a titkot, hanem a szándék, melynek révén elfedni vagy eltakarni akarunk valamit, miként Merleau-Ponty állapítja meg:

*A nyelv távol áll attól, hogy a világ titkát magába rejtse, a nyelv maga egy világ, maga egy lét.*⁹⁰

Az „ördögök főnöke”, Brugó által elrabolt lánynak rendelt „szabadító férj” megjelenésében („szép fehér galamb”) és titokzatos utasításaiban előzetesen hírt ad adományozott létéről; a kényszerházasságban élő lány habozás nélkül megfogadja tanácsát, viszont későbbiekben az újabb kísértésnek (ígéretnek) talán épp a kíváncsiság okán képtelen ellenállni. A hős szájából elhangzó előzetes híradás, mint ígéret, egyben szemérmesen bejelentett vágy is a Másikra; ám a jövőbeni házasságról szóló titokzatos beszédnek vonzóbbnak kell lennie annál, mint amilyen „szeretetet”, gondoskodást a rabló (az ellenfél) ígért. Ezért az ígéret nyelvi formuláját öltő titokzatos beszéd maga is csábítás, mondhatni helytelenül: *felül*-ígérés, vagy *rá*-ígérés, a rálicitálás kifejezés értelmében. Többet ígérni, mint amennyit a másik (az ellenfél) ígér, egyfelől a szubjektumban meglévő érenyhány, vagy nyelvi fogyatékoság elleplezése, másfelől a másikkal szemben elkövetett csalás, mert az ígérő úgy okoskodik, hogy az utólagos számonkérés idején egy vállrándítással vagy szabadkozással, mentegetőzéssel elintézheti az ügyet, hiszen a Másik ostoba és feledékeny.⁹¹ A többet ígérésben a jelen valódi érdeke, a jövővel szembeni felelőtlenség marad titokban; miként az is titokban lappang, hogy az ígérgető valóban rendelkezik-e azzal a képességgel, amire hagyatkozva

90 MERLEAU-PONTY: i. m. 113.

91 Kant a *fortélyosság* kapcsán jegyzi meg: „A fortélyosság, agyafúrtság, ravaszság (*versutia, astutia*) abbéli ügyességünk, hogy másokat becsapjunk. Kérdés mármost, vajon csakugyan okosabb-e a csaló, mint akit könnyű becsapnia, s hogy az utóbbi-e az ostoba.” KANT: *Antropológiai írások*, i. m. 130.

bátran többet ígér, és amire az ígéret diskurzusában vállalkozni merészkedik, avagy minden szava cselvetés és ármánykodás.

Adott mesénkben a vágy mohóságára mi sem jellemzőbb, minthogy a leendő férj a „Ne ölj!” parancs megszegésére készíti a lányt, kinek boldogsága megszerzéséhez meg kell ölnie, meg kell mérgeznie az ördög pokolbéli várának őreit, s még ezután is hezitálás nélkül híven kell követnie a leendő férj (a magát annak mondó) utasításait, melyek további titokzatos ígéretben nyilvánulnak meg („*Azután aztán majd találkozunk, és tovább fogunk beszélni*”). De vajon ez az előzetes beszéd, mint folyamatos vágykeltés és ígérettevés kellően megnyugtató-e a lány számára jövőbeni: az örökkévalóságot is magába foglaló sorsát illetően? Nem merül-e föl benne, hogy újból egy szirénének fogságába került, s hogy a nyelv nem *magára találását* segítette, hanem bezárta a férje nyelvébe: végzetesen vég-rácsapódott a kalitka ajtaja, *tússzá* vált. Jakab mesteri szövőtechnikájára jellemző, hogy a házasságban megnyügvás boldog állapotát (melyet a más csábítóktól való tiltás, más férfiatól elzárás, elkülönítés parancsa tarthatna fenn), épp a szeretet és kitartás temporalitást érintő vektorán *ideiglenesként* tünteti föl előttünk:

De hiába, mert nem sok öröme volt egyiknek a másikba, mert alig telt el egy hét, kettő, arrafelé vándorolt egy gyűrűs kalmár gyönyörű szép ékszerekkel.
(NAGY-VÖÖ 246.)

A házasság törvényes rendjét és a hitvestársi erényt: az önuralmat⁹² próbára tevő kihívás, a szóval vagy ékszerrel csábítás szituatív értelmezése nem más, mint a megkísértett személy folyamatos önvizsgálatról szóló vallomása, az én-mondásról való tanúságtétele. Hogy a megkísértett személy milyen tanúságot tesz a hitvestárral való együttélésről, az a nyelvilleszkedésüktől függ, mivel az újabb és újabb csábítói ígéretésekkel szembeni hűség vagy szószegés, kitarítás vagy elkülönbözödés a társsal való egyet-értés vagy egyet-nem-értés nyílt bevallása. A csábítók mindig az ígéret perverziójának lehetőségével kísértik meg a lányt, tudniillik olyan ígéretet tesznek, mely egy betarthatatlan ígéret komolytalan elköteleződését⁹³ jelenti csupán, ellenben folyton létében és szabadságában

92 „[...] az önuralom sztoikus erényére, amelynek birtokában képesek vagyunk uralkodni szenvedélyeinken, ha az erény által megköveteltek teljesítésétől el akarnának téríteni bennünket.” MACINTYRE: i. m. 315.

93 DERRIDA: *A másik egy nyelvűsége*, i. m. 114.

fenyegetik azt, akit magukhoz igyekeznek kötni: vendég és úrnő helyett *tússzá* teszik. Férje valóban „neki rendelt voltáról”, jövődölései és ígéretei (rálicitálásai), tilalmai és tanácsai megbízhatóságától, vagyis komoly elköteleződéséről csak akkor győződik meg, amikor is megtapasztalja, hogy többszöri áldozathozatalra képes érte, nem kímélve ön-magát. Ekkor viszont a lány/feleség maga nyílik meg, tárja föl azon képességét, hogy tud küzdeni leendő közös sorsukért, tud hinni a lehetetlenben: az örökkévalóságig tartó szeretetben. Itt térhetünk vissza korábbi kérdésünkhöz, hogy: az egyes szereplők/hősök, akik valamilyen mértékben birtokolják a „titkot”, miért is veszítik el idővel/időnként a tudásképeségüket? Mert az örökkévalóságot célzó szeretet nem elégszik meg az apostoli intéssel: „viseljétek el egymást szeretetben”, nem elégszik meg a „megígérem” fogadalmával, mivelhogy a csábítás – mesénk tanúsága szerint – bármikor talál egy kis repedést a biztonságtudat, a megszokás, az unalom falán, s képes kezdeni a „talpig nehéz” hűséget. Az örökkévalóságot célzó szeretet ennél jóval többet követel meg mindkét féltől: az egymásnak rendeltség megfellebbezhetetlen tényében való hinni tudást, végtére is a szeretet megváltó erejének *csodájában* való hinni tudást.

*A saját életünket, mind egyénenként, mind másokhoz fűződő viszonyainkban, egy lehetséges közös jövővel kapcsolatos elgondolások fényében éljük meg.*⁹⁴

A két főhős mellett feltűnő titokgazdák közül az öregasszony és a zsidó szabó: mindkettő a rontó/ártó erőkkel szembeni következetes elhatárolódást, a nemet-mondani-tudás bátorságát, a felelősségvállalásukban és elköteleződésükben való rendíthetetlen kitartást szorgalmazza. Kitartani ez esetben egyet jelent azal, mint türelmesen megvárni, amíg eljön az ígért boldogság ideje, nem hagyni, hogy a szabad akaratot külső erők és faktumok rossz irányba befolyásolják. Az ő titokzatos tudásuk a szabad akaratról és a teljes létezésről felülírja, korlátozza a sárkány és az óriások hatalmát; ezért beszédük *példázatszerűvé* válik, melynek megértéséről a két hős követő magatartása: tanítványukká válása tanúskodik. A tanítványok *jámborrrá*, azaz istenfélővé lesznek, a házasságuk –

94 MACINTARYRE: i. m. 289.

ahogy Vico mondja –: „*valamely istenség iránti félelemből kötött szemérmes testi kapcsolat*”.⁹⁵

5. A TITOKZATOSSÁG MEGSZÜNTETÉSE

A titok feltárására és a titok titokzatosságának megszüntetésére, felszámolására való törekvés több lépcsős folyamat: (1) egy általam tudott (vagy tudni vélt) ismeret, érzés, élmény, *tudatosítása* önmagam számára, amikor rajtam kívül még senki más sem részesedik az általam birtokolt és önmagamnak *valamiképpen* feltárt (tudottá és végiggondoltta tett) „valamiről”, ami a végiggondolás után már nem pusztán faktum, hanem egy konkrét „tudásélmény”. Egy belső erő, vágy, szenvedély arra készítet, hogy az átadás, megosztás révén valaki másnak, a Másiknak is végiggondolhatóvá, megértetté és tudottá tegyem azt a tudásélményt, melyről azt feltételezem, hogy én és ő a kölcsönösség egyfajta védettségében, az összetartozás örökkévalóságában leszünk képesek létezni, ezért osztom meg vele *féltett* titkomat. A titokmegosztás ez esetben nemcsak a jövőre irányuló ígéret, hanem a jelenben cselekvésre felszólítás is: „működj együtt velem, ha szeretsz!”, együttműködésed arról biztosít engem, hogy elfogadsz és követed utasításaimat.

– Na, hallgass ide, szívem! Megmosakodsz a forrásban, hamarabb vizet iszol, megmosakodsz, megfordulsz a forrástól jobb felé. Meglátsz ott egy nagy fát, öreg tölgyfát. Az öreg tölgyfának a tövibe találsz egy zöld diót, azt a zöld diót kétfelé nyitad, kapsz benne egy aranytörülközőt, a dióhéjba. A dióhéjat visszateszed az eredeti helyére, oda, ahonnan fölvetted. Azután aztán majd találkozunk, és tovább fogunk beszélni. (NAGY-VÖÖ 245.)

Ennek a belső erőnek, vágnak, szenvedélynek, hogy tudniillik kibeszélem a titkomat, a kezdeti fázisában megszólal bennem egy „fogadalom” (mely „az én fogadalmam lesz, és illetéknént magányos fogadalom”⁹⁶), az eskü erejével és következetes megtartásával megfogadom magam előtt azt, hogy a titkomat (tudásélményemet, tapasztalatomat) csak egy vagy egynehány valaki mással osztom

95 VICO: *Az új tudomány*, i. m. 321.

96 MARION: i. m. 151.



meg, éppen azért, hogy magamat és a Másikat (a titkot birtokló szűk közösséget) megvédhessem (ahogy erre Kermode utal) a féltett titkunkba erőszakosan behatolni vágyó, a tolokodással a közös tudásélmény meghittségét szertefoszlató erőkkel szemben (pl. a szerelem titkának megvallása; vagy a másiknak „nekirendeltség” kimondása; az átok alóli felszabadítás módjának megszerzése a mesében).

A fogadalomtétel után igyekszem meggyőződni arról, hogy a Másik, aki nek el akarom mondani a titkomat, s ezáltal részesévé kívánom tenni a meghitt kölcsönösségnek, szavahihető-e és ennek okán számonkérhető-e vagy sem, vagyis bizonyos *elvárás* fogalmazok meg vele szemben, hogy bizalmamba fogadhassam bizalmat fogadó lényét. Elvárom a Másiktól (aki mellettem válik azzá az „én”-né, akivé tulajdonképpen válnia kell az adományozás vagy a sors rendezése révén a mesemenetben), hogy minden kétséget kizáróan biztosítson engem arról, hogy nyugodtan, gyanakvás és habozás nélkül hagyatkozhatom a szavára. Ekként bizalmam az ő belém vetett bizalmán nyugszik,⁹⁷ s visszaigazolja a fogadalmat, vagyis megerősíti az „eredeti esküt”, hogy tudniillik megtartja a titkomat és nem él vele vissza:

[...] a másik fogadalma igazolhatja majd az enyémet, és ilyen módon a két fogadalom kereszteződhet, összeadódhat, sőt legjobb esetben tökéletesen egymásba is olvadhat.⁹⁸

Marion szellemében az elvárásom egyszerre kettős mozdulat. „közeledés” és „kockáztatás”, egyfelől kitörés a magamba húzódás bástyái közül, a Lévinas-i el-távolodottságom megszüntetése, másfelől a Másik felé fordulás,⁹⁹ mégpedig úgy, hogy közeledéssel igyekszem őt biztosítani a magamban tudatosított felelősségvállalásomról, cserébe viszont elvárom tőle, hogy – miként Lévinas mondja – a „szemtől szembe egyenességével” tekintsem rám, a sandaságot, félretekintést, szemlehungyást örökre iktassa ki a hozzám fűződő viszonyából. Kezdetben az elvárásom meglehetősen ingatag talajon áll, mert előszörre nem lehetek bizonyos abban, hogy a Másik (legyen szó szerelemről, vagy másfajta viszonyulásról: pl.

barátság, későn felismert testvériség) a közeledésem, a megnyílómat, a hívásomat (a.) nem utasítja-e határozottan vissza, mondván nem kér belőle, (b.) nem él-e vissza (*abuse*) feltárulkozással, (c.) nem akarja-e kisajátítani (önző módon a sajátjének tudni, a magáénak mondani, vallani, feltüntetni mások előtt) azt, amit én adtam át neki azzal a kitéttel/feltétellel, hogy: engedélyem nélkül nem oszthatja meg másokkal.¹⁰⁰ Ugyanis, ha a titoktartási fogadalmát megsze-gi, és úgy tesz, mintha az övé (eredetileg a *saját titka*) volna, és maga úgy tehet, hogy elvárja a „harmadiktól” azt, amit én várok el tőle (vártam volna el tőle), rászéd engem, egyfelől kifecsegi magát a titkot, másfelől saját hatáskörébe von olyan jogokat, melyek nem illetik meg. Ebben az átadásban rejlik a „kockázta-tás” gesztusa és értelme: ez az, ami tartózkodóvá, gyanakvóvá és örökké meg-erősítést váróvá tesz.

Ebből a kezdeti gyanakvásból, a bizalom feltétlenségét megelőző „kockázta-tás mozzanatából”,¹⁰¹ a közeledéssel együtt járó védtelenségem, mondhatni kitettségem érzetéből fakad a *kölcsönösség* elvárása, sőt annál is több, a Másik-tól való határozott és szigorú megkövetelése:

Hiszen csak az ő válasza („Ímhol vagyok!”) képes az én saját „Ímhol va-gyok!”-omat igazolni. Az én kezdeményezésem, az én közeledésem, az én val-lomásom, melyet elsőként, és a viszonzás reménye nélkül hajtok végre, egy homályos és meghatározatlan indíték, egy az én egológikus szférámon belül maradó fantazmagória lenne, ha a másik nem erősítené meg, hogy ő ugyan-ezt érzi, hogy itt nem az én fixa ideámról, hanem a mi közösen felfogott ér-telmünkről van szó.¹⁰²

A mesenarratívában a titok feltárását (hogy tudniillik „*neked vagyok rendel-ve, gyere!*”) az átok alóli felszabadítás módjának kimondását követően fokozottan jelentkezik a kölcsönösség elvárása. Az egyik mesehős (leggyakrabban az elát-kozott fél), aki egy másik világban (a halál birodalmában) a gonosz/sötét erők hatalmának fogságában, rontó erejének ismeretében, tússzá-tételének élményé-ben (tapasztalatában) leledzik bizonyos idő óta, a neki rendelt félnek elmondja

97 MARION: i. m. 203.

98 Uo. 151.

99 „A másik olyan tekintet, amely sehonnan sem származik, és amely mégis minden ol-dalról körülöleli énemet és teremtképességemet.” MERLEAU-PONTY: i. m. 77.

100 Lásd a *kígyóvőlegény*-típusú meséket!

101 MARION: i. m. 150.

102 Uo. 149–150.



azt a „titkot”, melynek ismeretében eldöntheti: él-e a szerelem felkínálta lehetőségével, s ha igen, kellően elhatározott-e a titok tudásával felszabadítani a Másikat. Ez a fajta „vak követelőzés”, amiről Marion beszél, a titkok feltárója részéről sürgető hívás, sőt egyenesen kimondott *parancs*, amellyel szemben nincs apeláta, mintha egy nálamnál nagyobb hatalom mondta volna ki:

[...] *a másíknak szeretnie kell engem, annál is inkább kötelessége ez, mert én már szeretem őt, és főleg, a szerelem megköveteli a kölcsönösséget.*¹⁰³

Ez a parancs a megszólított számára viszont egyszerre adomány és felelősségteljes követelmény, ami magában rejt az „adományozottként létezőtől” az elköteleződést, az adott szóhoz/fogadalomhoz való hűséget, a kitartást és a Lévinas-i „jósságot”, vagyis amikor a másik többet nyom nálam a latban. Valamennyi „elátkozott királylány”-típusú mesében (de valamennyi vitéz hős általi királylány szabadító narratívában) a „nehéz feladat” iránti elköteleződés és a Másikért vállalt felelősség mutatja meg a hős valódi egzisztenciakarakterét, amire pontosan illik Marion meghatározása:

*Az igazi szerető, aki azt teszi, amit mond, és azt mondja, amit tesz („Imhol vagyok!”), feltétlen, számolgatás nélküli ostromáról ismerszik meg, mert képes szeretni anélkül, hogy ezért bármit is kérne cserébe.*¹⁰⁴

Számtalan esetben lehetünk tanúi annak, hogy a nincstelen mesehős (a.) ott-honról menekülése okán, (b.) nem lévén más választási lehetősége, (c.) nem akad más vállalkozó sem az országban, sem más királyságból, számíthatás nélkül vág bele a „nehéz feladat” végrehajtásába, elfogadván (vagy éppen kiérdemelve) egy „ismeretlen” útmutatását/segítségét, és miután meglátja az elrabolt királylány „szépségét”, megszólal szívében az „Imhol vagyok” tanúságtétele, ami egyet jelent azzal, hogy nyíltan kimutatja: „érted jöttem, nem hagylak cserben”. Az erényfogalom ez esetben jelentésmódosuláson megy át, és tökéletesen megmutatja, hogyan használja a hős konkrét esetben az ítélőképességét.¹⁰⁵ Ugyanis mind az ismeretlen segítőlény tiltása/tanácsa, mind pedig a megpillantott lény szépsége/varázsa: *titok*, amely a metaforikus beszéd és a szimbólum felfejtésé-

103 Uo. 230.

104 Uo. 232.

105 MACINTYRE: i. m. 209–210.

nek, az éppen megfelelő szóra találás képességének függvényében lebbenti fel a fátylat magáról, hogy egy pillanattal később visszahulljon elfedettséégébe.

Gyakorta titok fedi azt is (lásd Jakab *A Feketebéli királylány* c. meséjét!), hogy az átok alól felszabadítandó fél csakugyan a hősnek van/lett-e rendelve, avagy csak egyfajta próbatétel elé állítatik, nevezetesen, hogy különbséget tud-e tenni az erotikus vágy és az örökkévaló szerelem között.

*A vágyam azáltal tárja fel számomra hogy ki vagyok, hogy megmutatja, hogy mi izgat fel. A pillanat, amikor a vágyam önmagammal azonosít, az a pillanat, amikor tekintetemet nem tudom levenni egy bizonyos másíkról, és azt a pillanatot tévedhetetlenül felismerem.*¹⁰⁶

A Jakab-féle hős, Jánas, noha a „szakállas kis emberke” figyelmezteti: ne nézzen a koporsóban fekvő lányra, mert nem fog bírni a vérével, megszege a tilalmat, minek következtében a „felkínált erotizált hús perverz ajándékának”¹⁰⁷ képtelen ellenállni és az elvarázsolt lány felszabadítását követően szexuális vágyait igyekszik kielégíteni a természete titkos lényege szerint kirkéi-aspektusú királylánnyal.

– Nézz ide, Jánas szívem, én a tied, te az enyim! Te őriztél meg engemet, én töllem többet nincsen, amit féjjél, mert mindenféle gonosz lélek kiment belőlem, és hogyha akarsz ... Nézz ide, kicsi szívem, mindenesetre te őriztél meg engemet három íccaka, amin mondtam, nincsen, amit már féjjél töllem, én

106 MARION: i. m. 147.

107 Uo. 204.

„A szegény halász meg a két fia” c. mesében amikor a fiú megőrzi a harmadik este is a királylányt és felszabadul az átok alól, sétálni invitálja: – Te – azt mondja –, sétáljunk egy kicsit, ne üldögejlünk olyan soká! /Akkó mán látta hogy mán megvidult az arca, és mutassa, hogy egy szép nő, de még mindig nem tiszta, még mindig olyan változós, hun fehér, hun fekete, hun rút, hun meg milyen. Mikó aztán karon fogta és kezdtek sétikálni, hát a lány csak húzódozott, csak hogy ne jussanak ahhoz a kis medencéhez. De a gyerek addig kerüte, addig kerüte, utójára, amikó beletötte a kezit, szemközt fröccsentette a vízzel. Akkó a lány nyalábóta.” PENAVIN: i. m. 119. Vico szerint a víz volt az első a házasságkötés két tényezője közül, csak úgy volt szabad frigyre kelni és áldozni, ha megtörtént a *szent mosakodás*. VICO: i. m. 334–336.

már tiszta lélek vagyok, úgyhogy mindenfilit elkövetek, ami csak neked tetszésed szerint történik, vagy akarataid van belölle, de adak neked egy másik jó tanácsot. Mindenesetre, én nem vótam neked rendelve, hogy felesíged legyenek, de hogyha tetszised van, lehetek. Úgyhogy a kenyeret megkezdheted, de bevégezni nem végezheted a kenyeret be. (NAGY-VÖÖ 212.)

Az „erotizált húsrá” vágyakozás feltárja Jánas számára léte titkát, hogy tudniillik erőfeszítése (a három éjjelen át való „megörzés”) ellenére sem képes megtartani az eredeti tiltást, ami nem csak a látványra (az erotizált hús által küldött jelek, jelzések elutasítására) irányult, hanem a másiktól való végleges elfordulásra is, s e tilalomszegésnek következtében képtelen az „önmegtartóztatásra”, ami saját „disznópásztorsága”, elátkozott-léte alóli felszabadulását szolgálná, és visszaadná szabadságát és vele együtt a későbbi, Másvalakivel bekövetkező szereetre, a kölcsönös felelősségre való képességét is.

Na, jól van, Jánas megfogadta a lánynak az oktatását, na de hát nagyon melegen (sic!) vállalt a szerelemtől, mert nagyon szerelmes lett a lányba. Na, úgyhogy mindenfile megtörtént ottan, ami történnivaló vót azan iccaka, egisz hajnalig. (NAGY-VÖÖ 213.)

Ezért aztán csakis szeretői viszonyban megvalósuló élvezet létesül a két mesehős között,¹⁰⁸ ez a pillanatnyi, és sohasem hiánytalan beteljesülést ígérő élvezet után maradt úr döbbenti rá Jánast, hogy számára egyelőre nincs is menekvés a boldogtalanságból (másfelől az eredetileg disznópásztorként adományozott létformából). A szeretet titka továbbra is megfelfedhetetlen marad számára, sőt, elérhetetlen távolságba kerül tőle, olyan ideaként lebeg a szeme előtt, mely folyton nyugtalanítja azáltal, hogy magához hívja őt, szótlanul, de annál szívszorítóbban. Újból útra kell hát kelnie Jánasnak, s mindaddig, amíg nem érti meg, hogy az „erotizált arc”, a gyönyörben megdicsőülő arc nem ugyanaz, mint a jámborságot visszatükröző arc, melyben: a „képes és kész vagyok téged szeretni, ha hagyod nekem, hogy szeresselek” ígérete tükröződik vissza.

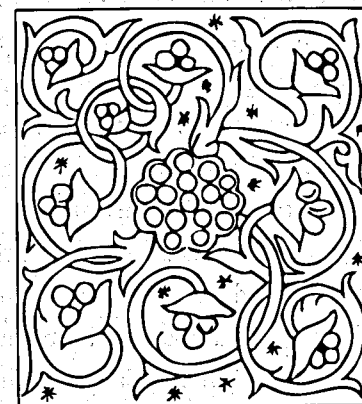
108 „Őt magát élvezem tehát. Másképpen fogalmazva, nem a saját gyönyörömet élvezem, hanem az övét.” MARION: i. m. 170.

NAGY GABRIELLA ÁGNES

A TITOK FENOMENOLÓGIÁJA JAKAB ISTVÁN:

JÁNAS A ZÁRDÁBAN CÍMŰ MESÉJÉBEN

(A bűn, a lét, a szeretet és a szerető titka)



„...a feltártság mellett és tőle elválaszthatatlanul ott áll az elleplezés és az elrejtés”¹

„A saját léttel való foglalkozásnak is léteznek olyan módjai, amelyek „betegebbek”, mint azok a „hanyatló” egzisztencia-módok, amelyekben a saját lét nem válik külön kérdéssé.”²

„A beteljesült tapasztalat nem a tudás, hanem az új tapasztalat iránti nyitottság beteljesülése.”³



AKAB ISTVÁN EGYIK LEGHOSSZABB MESÉJE hangsúlyosan két részre tagolódik mind tipológiailag, mind a történet elbeszélésének szintjén. A generációs mesének is felfogható szöveg először ugyanis az apa sorsát beszéli el, majd fiának sorsa, tettei és jóvátételi gesztusai zárják az eseményeket. Elsőként Jánas, az apa családjának és ő magának a bűnei, titokban tartásuk és következményeik viszik előre az első rész cselekményét, a második részben azután Jánas fiának a rá bízott titokhoz való viszonya áll középpontban. A titok a mesében gyakran olyan elrejtett vagy visszatartott tudásra vonatkozik, aminek a megfejtése vagy feltárása előreviszi a cselekményt és a hőst egy jobb sorshoz juttatja. Jakab István meséjében a titok megjelenik ebben a klasszikus értelemben is, de csak a második részben – az elárult titok és az ebből fakadó felismerés úgymond belső

- 1 GADAMER, Hans-Georg: „A szép aktualitása”, (ford. BONYHAI Gábor), In: Uő. *A Szép aktualitása*, T-Twins Kiadó, Budapest, 1994. 55.
- 2 HELTING, Holger: *Bevezetés a pszichoterápiás daseinanalízis filozófiai dimenzióiba*, (ford. BLANDL Borbála és FAZEKAS Tamás), L'Harmattan, Budapest, 2007. 142. Akár Derridát is idézhetnénk: „...a halál, vagy a túlélet vagy az emlékezet kérdésének ilyen makacs feszegetése patológikus; a gyógyulás útja e kérdések elfelejtésén, mellőzésén vagy erőteljes háttérbe szorításán át vezet.” DERRIDA, Jacques: „Ki az anya?”, In: Uő. *Ki az anya?* (ford. BOROS János, CSORDÁS Gábor, ORBÁN Jolán), Jelenkor Kiadó, Pécs, 2005. 37.
- 3 GADAMER, idézi: HELTING, i.m. 69.

erőhöz juttatja a fiút. A szöveg az első részben azonban a létezés titkáról mesél, amely fenomenológiailag értelmezve válik értelmessé.

A cselekmény szintjén az első részben minden titok feltárul az olvasó előtt, ám az apa bűnt bűnre halmoz és ez az újabb és újabb epizódokban elmondhatatlanként, titokként adódik össze. A második részben Jánas fiának története már két titok kapcsán bontakozik ki: az apa (egyébként szövegszerűen a második részben a fiú számára utalás nélkül hagyott) kiléte kapcsán, illetve a gyémántos kistyúk⁴ által Jánasra bízott titok kapcsán. A *Jánas a zárdában* című mese ugyanis egy fiúgyermek generációs történetét – három generáción keresztül – úgy beszéli el, hogy időrendben feltárja a család történetét anélkül, hogy ez az elbeszélés szerint a fiúgyermek (3. generáció) tudtára jutna. Tipológiailag is tehát két jól elkülöníthető részből áll: az első rész rövidebb, és több mese ötvözete (AaTh 931 *Oedipus*, AaTh 1726A *Pórujlárt szerelmesek*, és a *Gyilkos haramia* egyes motívumai AaTh 757), míg a második rész egyetlen mese változata (*Az aranyhajú kertészbojtár*, AaTh 314). A két rész két hőse, apa és fia teljesen elüt egymástól, míg az egyik alapvetően negatív, a másik alapvetően pozitív alakként tűnik fel: a hős és anti-hős vérségi rokonságban áll egymással. A két részt azonban nem csak a generációs életlehetőség tanulsága, a hősök világra jövetelének sajátos és titokzatos módja, hanem a titokhoz és bűnhöz való viszony is szorosan kapcsolatban tartja, még akkor is, ha ez a kapcsolat retorikailag és etikailag ellentételen, ellenpontozáson keresztül teremődik meg.

A titok eredendően valami megmagyarázhatatlan, felfoghatatlan, rejtélyes, valami, ami túlmutat az emberi tudáson.⁵ Ezek a titkok tartoznak a misztikum, a misztérium fogalomkörébe, és titkos tanítások tárgyát képezik. Frank Kermo-

- 4 Maga a meseszöveg inkonzekvens, hol kendermagos/gyémántos tyúknak, hol kiskasznak nevezi.
- 5 BENKŐ Loránd (szerk.): *A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára I–III.*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1967–1976. 153. Tótfalusi István *Magyar etimológiai nagyszótára* szerint a titok „mások előtt leplezett, elhallgatott dolog”, vagy „megmagyarázhatatlan, rejtélyes dolog; a természet titkai.” Származékai: titkos, titkosít, titkol, titokzatos, titoknok, titkár, titkolózik. A szócsalád feltehető *tit*-alapszava talán ősi ugor örökség: vogul *tujt*- ('elrejt, eldug'), a -k deverbális főnévképző, mint a nyomdok, szándék szavakban. A titoknok, titkár, titokzatos nyelvújítási szóalkotások. Lásd még *tílt*.”

de a schleiermacher-i hermeneutikai értelmezésen túlmutatva⁶ a bibliai exegézis, interpretáció művelei felől értelmezi a fogalmat és a midrás gyakorlatából kiindulva olvassa a bibliai szövegeket. „A kánon rögzítését megelőzően (az evangelisták) átírták, és adaptálták az ősi szövegeket, hogy elvessék, vagy elfogadhatóvá tegyék azt, ami érthetlenné vált, vagy sértő lett. Ezt a gyakorlatot nevezték midrásnak, és ez többek között narratív változtatásokat, vagy beszúrásokat vont maga után, néha igencsak szabadon.”⁷ A midrás mint gyakorlat a Kr.u. 4–12. században virágzott, és a törvényekhez tartozó zsidó szövegmagyarázatok eredendően szóbeli szövegeit rögzítette és szerkesztette meg. A Midrash Rabbah olyan egyéni szövegek gyűjteménye tehát, amelyet különböző szerkesztők különböző időkben rögzítettek. A midrás szó szótövének jelentése héberül: „kikeresni, kikutatni”, végül az „értelmezés” jelentését vette fel. A Midrash Rabbah kétféle szöveget tartalmazott: a *halakhah* szövegeit, amelyek törvényeket, viselkedési kódokat írtak le (ezek kulturálisan eleve vallásos tartalmúak voltak), és az *aggadah* szövegeit, amelyek elbeszélő irodalmi szövegekből, parabolákból, teológiai és erkölcsi megállapításokból álltak. A Midrash Rabbah célja a meglévő/múltban hozott törvények és hagyományok folytonosságának biztosítása volt.⁸ A Midrash szövegei a „szent szövegek” lakonikus stílusának köszönhető tömörséget, információ kihagyásokat – Holtz Auerbach tanulmányára hivatkozva ezeket a helyeket úgy határozza meg, mint a motiváció, az érzelmek, gondolatok elbeszéletlenségét – töltik fel „magyarázatokkal”. Így a Midrashban alapvetően a „gyakorlati szabályok és a nyilvánosság normái”⁹ rögzültek.

<http://www.szokincshalo.hu/szotar/?qbetu=t&qsearch=&qdetail=11399>, (letöltve 2013. szeptember 25.)

- 6 Samuél Beckett sem elégszik meg a „fátyol csináló” elgondolásaival, és azt keresi, ami a nyelven túli – egyetlen olyan (német nyelvű) 1937-ben keletkezett levelében ír erről, amely valamelyest nyelvfilozófiai álláspontjának tekinthető.
- 7 KERMODE, Frank: *The Genesis of Secrecy. On the Interpretation of Narrative*, Harvard University Press, Cambridge és London, 1979. 81.
- 8 HOLTZ, Barry W.: „Midrash”, In: Uő. (szerk.) *Back to the Sources. Reading the Classic Jewish texts*. Simon and Schuster, New York-London-Toronto-Sydney, 2006 (1984). 177–179.
- 9 HEIDEGGER, Martin: *Lét és idő* (ford. VAJDA Mihály, ANGYALOSI Gergely, BACSÓ Béla, KARDOS András, OROSZ István), Gondolat Kiadó, Budapest, 1989. 483.

De mi az összetartó elv a kétfajta szöveg, a törvények és szabályok, valamint az ezeket magyarázó imaginatív, elbeszélő szövegek között? Holtz szerint a hagyomány folytonosságának biztosítása, hiszen a törvények egyes korokban, bizonyos kontextusokban születtek, a történeti-kulturális kontextus azonban változó – az „eredeti” visszafejtését Holtz „kreatív historiográfiának”, illetve „kreatív filológiának” nevezi, ezzel is jelezve minden utólagos értelmezés alkotó jellegét¹⁰. Az általam tárgyalt Jakab István mese a szöveghagyományból nézve egy ősi szöveg „magyarázata”, átirata, egy mítosz kontextuális áthelyezése. A tragikus témák kerülése általában jellemzi a meséket, az Oidipusz téma azonban kivétel, és mind a magyar mind a nemzetközi tipológia számon tartja. Nagy Olga kiemeli, hogy Jakab István meséje annyiban egyedi megoldás, amennyiben nem érvényesíti a mesékre jellemző világlátást. „A mitikus világban a sors szerepe az, hogy az embert sújtsa, viszont a mesei gondolkodásban az a feladat, hogy mindent a hős javára fordítson.”¹¹ Nagy Olga arról is említést tesz, hogy megtartva az eredeti Oidipusz témát a maga tragikus menetében, Jakab István „érzi”, nem fejezheti be így a mesét, s a mese valódi hőseként nem az apát, hanem annak fiát teszi meg. Az Oidipusz mítosz mesei elbeszélése ezzel együtt olyan új történeti-kulturális kontextusba kerül, amely az ősi, görög jogrend és a modern keresztény jogrend között igyekszik beláthatóvá tenni bizonyos univerzális értékrendet. Míg az első részben Jakab a „ne ölj” parancsolatának megszegését, valamint a titkok felkutatásának vagy a titkokhoz jutás következményeit, kockázatát beszéli el, addig a második részben immár túllépve a mitikus történeten a titok meg nem tartása kapcsán az árulás toposzát is körbejárja¹².

Túlhaladva a titok fenti értelmezésén, amely kulturálisan, a transzcendens fogalmához, szent szövegekhez köthetően jut megállapításokra, a titok fenomenológiáját is érdemes közelebbről szemügyre venni. Ehhez kiindulópontként a daseinanalízis belátásait lehet segítségül hívni, amelyek a heideggeri filozófia továbbgondolásával nemcsak a létezés, az itt-létt, a jelenvaló lét titkát képesek föl-

¹⁰ HOLTZ: i.m. 189.

¹¹ NAGY Olga: *A táltos törvénye. Népmese és esztétikum*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 1978. 224.

¹² Erről bővebben a jelen kötetben BÁLINT Péter: *A titok fenomenje a népmesében* című tanulmányának első fejezetét.

tárni, hanem ezt a titkot az ember autentikus léte felől értelmezik. A Jakab István meséjében tematizált keresztény etikai kódrendszer meseszövegen belüli értelmezése helyett, amely a bűn és az isteni feloldozás problematikájára futna ki, a daseinanalízis fenomenológiai szempontjai a jelenvalólét akadályoztatottságának, a lelkiismeret hívásának, a létezés létre való nyitottságának módjait tárják fel. A mese bűnöket tematizáló első részében ugyanis két olyan alapvető minta, vagy cselekvést meghatározó alakzat vonul végig, a *ki- és belevetettség*, illetve a *sodródás*, amelyek mint alapvető létélmény irányítják a hős döntéseit. A hős cselekedetein keresztül pedig elvétéssel, a létlehetőségek elhibázásával, a valamitől való megszabadulással (a valamire való szabaddá válás helyett), a felelősségvállalás elhárításával, az „egészséges világ utáni vággyal” válaszol. Heidegger szerint azonban a jelenvalólét mint olyan bűnös; bűnösnek lenni azt jelenti: „alap-oka lenni a másik jelenvalólétben jelentkező valamilyen hiányosságnak, mégpedig oly módon, hogy ez az alap-ok-lét önmagát a maga amiért-jéből ’hiányosként’ határozza meg. Ez a hiányosság abban áll, hogy nem tettünk eleget egy követelménynek, mely a másokkal való egzisztáló együttlétre vonatkozik.”¹³ A követelmény, a másokkal való egzisztáló együttlét egymás iránti gondban, gondozásban bomlik ki. Hiszen minden „jelenvalólét léte a gond”¹⁴ abban az értelemben, ahogyan a „gondozás a gond egy módja”; a gondozás az „embernek a többi emberrel szembeni, lényegszerű gondja”¹⁵.

1. ELVÉTÉSEK SOROZATA ÉS SODRÓDÁS

Jakab István meséje röviden megfogalmazva a földre született ember lehető legnagyobb fel nem fedettségét/titkát beszéli el: azt, hogy az apa gazember, gyilkos, bűnt bűnre halmoz, az anya pedig az apa elveszejtője. A zsidó-keresztényi tanítással szemben, amely a teremtetéstörténet szerint az ember geneziséét egy gyilkossághoz kapcsolja (Káin és Ábel¹⁶), de kikerülve azt, az ember számára

13 HEIDEGGER: i.m. 475.

14 HEIDEGGER: i.m. 478.

15 HELTING: i.m. 197.

16 Izgalmas átiratot találhatunk José Saramago utolsó regényében, amelyben hasonlóképpen a Jakab által elmondott meséhez, a gyilkos apává válik. Az apa azonban nem

egy harmadik gyermeket jelöl meg „ösként”, Seth-et, Jakab meséje „kipróbálja”, milyen életlehetőségei adódnak egy gyilkosnak, hogyan válik cselekvési mód-dá a bűn, honnan ered a megbocsátás, és milyen létlehetőségei vannak annak, aki mindebből további életet szeretne teremteni. A mese tehát a második részben mindenképpen a szeretetben születés helyett a bűnbe születést tematizálja. Az első részben találjuk meg a bűnbe születés eredetét: a bűnös apa olyan családba született, ahol minden megvolt, gazdagság, boldogság, csak a gyermek hiányzott. A környéken „az vót a divat, hogy az első vagyon a gyerek” (691)¹⁷. Akár népnyelvi fordulat, akár szándékos szóhasználat miatt, de a *van* ige Jakab által használt alakja a „vagyon”, „birtoktárgy” jelentését is meghívja, ezáltal megosztva a jelentést: mindenekelőtti a gyerek, vagy az első, legdrágább vagyon a gyerek. A vagyontárgyként használt gyermek, mint következő tulajdontárgy mégsem váltja be a hozzáfűzött reményeket: „na, hát nem sok idő telt belé, nem sok örömek lehetett a gyerekekben” (691). Ráadásul az apa álma szerint a gyermek majd éppen az ő gyilkosává válik. A történetbeli első vétek tehát a létezés, a jelenvalólét feletti öröm elhibázottsága, amennyiben saját létüket a szülők nem képesek az általuk létrehozott élet jelenvalóságában megnyitni, az új élet számára lehetőségként nyitottá tenni, ugyanakkor vétekké, elvétéssé, elhibázássá válik az álom értelmezése is.

Az álomszimbolika többértelműségének megengedése helyett az apa megfejteti, szó szerint érti az álmot, és ennek következtében megszabadul egyetlen fiától – a mese további szövegéből következtetve mintha nem is születne később sem gyermek ebből a házasságból, legalábbis a mese erre nem tesz utalást. Ker-mode szerint az álomszöveg a megértésben eltűnik, az értelmezésben kimerítődik, felszámolódik, és elveszíti affektív (érzelmeire ható) erejét. Ráadásul, ha egy rejtvényt, vagy álmot rosszul fejtenek meg a mesében, elkárhozáshoz vezet-

kerül kapcsolatba a fiával, „a fia mindvégig idegen maradt számára”. A regényben a bűn eredete nem más, mint elvétel, először is az áldozat elvétele, Saramago szerint pedig Isten elvétele is, amennyiben nem fogadja el az életáldozatot. José SARAMAGO: *Káin* (ford. PÁL Ferenc), Európa, Budapest, 2011. 123.

17 JAKAB István: „Jánas a zárdában”. In: NAGY Olga-VÖÖ Gabriella: *Havasok mese-mondója, Jakab István meséi*. Akadémiai, Budapest, 2002. 691–731. A mese szövegére való hivatkozásokat az oldalszám jelölésével fogom a szövegben megadni.

het. Lehet, hogy jobban járunk, ha a titkot/álmot (mint megfejtésre kínálkozó szöveget, üzenetet, jel- és utalásrendszert) anélkül őrizzuk meg, hogy megfejtenénk és megértenénk, akárcsak Kafka őre *A perben*.¹⁸ Az álom másrésztől nem más, mint szimbólumokba rejtett üzenet. Az álom szimbolikája¹⁹ szerint a fiú megöli az apját, de ez a „gyilkosság” nem szó szerinti, inkább archetipikus kép, hiszen minden apa sorsa az, hogy a fia túlnőjön rajta. Saját férfiasságának megtalálása így nem más, mint az apai férfierő integrálása, majd ennek sajátta növesztése, az apain való túlnövés.

Daseinanalitikai szempontból azonban sem az asszociációknak, sem az élet-történetnek, sem az archetipikus, mitológiai értelmezéseknek nem lehet szerepe, hiszen a „megfejtés (...) nem lehet más, mint egy tényállás”²⁰. A meseszövegben nem az álom képi leírása olvasható, hanem az apa álomértelmezése: „egyszer egy éccaka azt látta a gyereknek az ídesapja álmában, hogy az a gyerek, akibe úgy gyönyörködnek, és mindenféle boldogságak benne van, az fogja az ídesapát elpusztítani.” (691.) Az álom értelmezését követő cselekvéssor tehát egy álomértelmezésből indul ki, a tényleges álmokképeket rejtve hagyja, miközben maga az elbeszélés, titokká, hozzáférhetetlenné, rejtetté válik. Ha mozgósítjuk a görög igazság szó (aletheia: „el-nem-rejtett”) értelmét, az álmokép maga rejtettségében (letheia) elfedi az igazságot (a-letheia).²¹ Az álmokképekből a mese szövege eleve álom-gondolatokat generál, azaz a képiség médiumából olyan nyelvi megnyilatkozássá teszi az álmot, amely értelmezésként immár csak vagy szó szerinti vagy metaforikus értelemmel bírhat.²² Másfelől azonban még ebben az álomértel-

18 KERMODE: i.m. 24–32.

19 KAST, Verena: Álmok (ford. MURÁNYI Beatrix), Európa, Budapest, 2010.

20 Condrau-t idézi Helting: i.m. 174.

21 „Heidegger *aletheia*-fogalma az igazságot olyan el-nem-rejtett jelenséggéként értelmezi, amelynek kiegészítő párja a *Verborgenheit*, az elrejtettség, amely implicite magában hordozza azt, hogy a világ már eleve titokként, el-rejtettségében tapasztalható meg.” BÓDIS Zoltán: „A mese és a titok” In: Uő: *A meseszó igazsága. Cifra János cigány mesemondó meséi*, Didakt, Debrecen, 2014. 129. Ugyanebben a tanulmányban a magyar *titok* szó gyökerével kapcsolatban Bódis szintén kiemeli, hogy a *tit/tíl* szógyökök az elrejtéssel, elfedéssel áll kapcsolatban. (BÓDIS: i.m. 131.)

22 Vö. RICCEUR, Paul: „Image and Language in Psychoanalysis”, In: Uő. *On Psychoanalysis* (ford. PELLAUER, David), Polity Press, Cambridge-Malden, 2012. 94–118.

mezésben is látható, hogy az értelmezés akár el is homályosíthatja az álomelbeszélés fenomenális adottságait. Ebben az álomban ugyanis eleve az apa álmáról van szó, az ő viszonyáról a fiához, amelyet a félelem fenoménje ural. A félelem az ittlétet magát félti, az ittlét fenyegetettsége ebben bontakozhat ki. Az álom az apa álma, amelyben az ittléttől való félelme jelenik meg, tágabban pedig a világban-benne-lét szorongása uralkodik el rajta. Az ő létének folytonosságát (tettekben és gondolatokban) biztosító létezőnek, a fiának olyan lehetőséget tulajdonít, amelyen keresztül majd saját léte számolódik fel. Bizonyos értelemben, a „halálhoz való előrefutásban” ez így is van, de mint apa eleve azzal a szorongásával találkozunk, amelyben fiát saját létét fenyegető létezőként ismeri fel. Helting a szorongás kapcsán kibontja annak negatív és pozitív vonatkozásait is:

„A világba mint egészbe belevetett lenni-tudás a szorongásban válik nyilvánvalóvá. Az ember ilyenkor kifejezetten megtapasztalja, hogy van, hogy össze-tevésztethetetlenül más, mint a világon belüli létező, amivel ugyan viszonyban áll, de ami már jelenleg nem nyújt semmiféle támaszt. Továbbá megtapasztalja: bár a jövőben is létezhet, de lenni-tudása semmiképpen sem szükség-szerű. (...) A szorongás alaphangulatának megtapasztalása olyan jelenség, amelyben nyilvánvalóvá válik, hogy az ember több, mint egyes létezők előál-lítója és használója, hogy az ember saját méltóságának többel tartozik an-nál, hogy csak a létezővel foglalatostkodjon. (...) A szorongás olyan jelenség, amelyet teljesen pozitívan úgyis értelmezhetünk, mint ami az ittlétet kimoz-dítja létének tágasságába.”²³

Az apa saját létlehetőségeinek meghatározása fia általi fenyegetettségétől nem más, mint egy patológikus állapot, amelyben elhibázta önmegvalósítását: a világban-benne-lét zavart módjáról tesz bizonyosságot, így nem az apaként jelenvaló lét hívására válaszol a csecsemő kapcsán, hanem elveszítve a válaszadás képességét, pontosabban félreértve a válaszadás irányát, elvét az irányt, s az álomnak tulajdonított szó szerinti jelentésre felel, vagyis az álomban megjelenő szorongásra. A szülők ezért lemondanak a csecsemőről, mint tulajdonságról, vagyont-ról, eszközről és vízre bocsátják egy kis kosárban: „ezt a gyereket te csináltad, és nem a gyerek tégedet. Ahogyan eztet tudtad csinálni, úgy még fogsz te csinálni

23 HELTING: i.m. 82–83.

más gyereket is.” (692.) A mesehős útját ennek megfelelően a cselekmény során létezni való viszonyát a *sodródás*, az *elvétele* (az elhibázás és vétek értelmében) alapalakzatai, valamint az *inautentikus létmód* határozza meg, miközben a másik emberhez való viszony rendre birtokviszonyként jelenik meg. A halállal majd a szó szerint *elszalasztott* életlehetőségben találkozik; ez az elszalasztás válik a mesében azzá a fordulóponttá, amely azonban egy másik mesehős, születendő fia számára lehetővé teszi annak felismerését, hogy a „nem magától értetődő lehetőségeket bizonyos módon *ajándékba kapta*, és egész életében szabadon beteljesítheti.”²⁴ A mese első részének cselekményében felfigyelhetünk arra, hogy János vándorlásai végén beleszeret egy lányba, akit elrabol, egy mogyoróbokor tövében lényegében megerőszakol, majd feleségül akar venni. A fehérnép azonban vissza szeretne jutni a családjához, oda, ahová tartozik, s ahonnan erőszakkal szakították el, ám ezt a körülményeknek megfelelően nem teheti másképp, mint hogy futásnak ered, menekül, elszalad. János utána veti magát, a fehérnép „kiüti” a szemét, megvakítja, s János nem látván többé a világot, belebucskázik egy gödörbe, hogy ott lelje halálát. A lehetőségekre való nyitottá válás helyett János meg akarja szerezni, használni akarja, birtokolni akarja azt, amire létehez és létének folytonossá tételéhez a legnagyobb szüksége lenne – megismételve a szülei feléje tanúsított viszonyát, amelyben a hozzájuk tartozó, rájuk bízott csecsemőt birtoktárgyként értelmezték.

János a fehérnéppel megesett mogyoróbokor-jelenetben végleg elszalasztja azt a létlehetőséget, amely visszavezethetné egy olyan autentikus létmódhoz, amelyben „saját létében mondana igent a másik emberre”, saját „nyitott ittlétét hangolt-megértő nála-létté” változtatná, a szeretői viszonyt „a másik lenni-hagyására” alapozná, a tágasság és lelkesültség tapasztalatának adná át magát s olyan pozitív függőségi viszonyba bocsátkozna, amelyben „csak azért lehet ön-maga, mert a másik lehetővé teszi ezt számára”²⁵. Heidegger nyomán Helting rámutat arra, hogy a másokkal való beszélgetés – amelyet egyébiránt János szintén elszalaszt, hiszen szinte meg sem próbál a fehérnéppel szóba elegyedni – ahhoz szükséges, hogy megtaláljuk a sajátot: „az idegenbe való utazást” mindig egy „otthonossá válásnak” kell megelőznie. „A másikkal folytatott beszélgetésben

24 HELTING: i.m. 97.

25 Vö. HELTING: i.m. 182.

a kereső figyelmessé válik a származási tájékhöz való saját viszonyára.”²⁶ János a mese e pontján már képtelen a származáshoz való saját viszonyának figyelmet szentelni, és elszalasztja a lehetőséget, hogy valamilyen módon szabaddá válhasson valami, azaz a lét számára, lemondjon a „kéznéllevő és kézhezálló dolgok *használatáról*”, hallgasson lelkiismeretének hívására és belefeledkezzen a világra való nyitottságba és ráutaltságba. Azaz „a múlt megterhelő tapasztalata miatt a jövőt már nem nyitott lehetőségként tapasztalja, (...) a lehetőségeket már nem képes lehetőségekként tapasztalni, (...) nem rendez maga köré eleven, változatos, lakható teret”, hangoltságában patológikussá válik, másoknak és magának állandó szenvedést okoz, a másikat használati tárggyá, árucikké teszi, cselekvésmódjai beszűkülnek „korlátozva a világhoz és a többi emberhez való szabad viszonyt.”²⁷ Megvakítását nem maga végzi el egy felismerésnek köszönhetően, mint Oidipusz király, hanem az általa megerőszakolt fehérnép üti ki a szemét, hiszen János nem képes saját sorsával és döntéseinek felelősségével maga szembenézni, következésképpen menekül önmaga (az önfogadás) és a lét nyitottsága elől, s bizonyos értelemben megvakítása, majd halála ennek a reménytelen hanyatló folyamatnak vet véget.

A mesében tehát a halál, egy újabb gyilkosság, a lehetőség elszalasztása és egy új élet kezdete egyetlen képbe sűrűsödik, szó szerint véget vet a lehetőségeit elvétő, sodródó hősnek. Patológiás, zavart világban léte nem oltja ki benne a világra és embertársaira való ráutaltság igényét, az azokra való ráutaltságát, akiről gondoskodhat. A ráutaltság és gondoskodás igénye is elvétéssé, patológikussá válik, olyannyira, hogy emiatt nem maga omlik össze, hanem összeomlasztják.²⁸ A mese második felében ennek az elvétésnek a gyümölcseként Mogyorós János, János fia lesz az, aki apjával ellentétben bekapcsolódik a világban való lét örömébe, és nyitottá válik saját létlehetőségei számára, mintegy generációs feloldást biztosítva a rengeteg, apja által elkövetett vétket kiegyenlítő.

26 Heideggert idézi HELTING: i.m. 206.

27 HELTING: i.m. különösen a 3. fejezet, 120–124.

28 „Az ember igényli a világra és embertársaira való ráutaltságot, akiről gondoskodhat. Ha semmi igényre nem tárt igényt, illetve ha az ilyen igény iránt nem válik fogékonnyá, akkor összeomlik.” HELTING: i.m. 119.

De miféle lehetőségeket is vétett el Jánas? Először is kosárban vízre tett cse-msemőként partra veti a víz, apácák, „fiatal fehérnépek” találják meg, veszik gon-dozásba, „úgy volt nevelve, mind egy katolikus gyerek” (693.). Igen ám, de szép szál legénnyé cseperedve a sok fehérnép között „mind sorrendjébe szedte, mind az egész mind állapotba került” (693.). Megszökve a zárdából, Jánas látszólag lel-kiismerete hívásának engedve szeretett volna feloldozást kapni, de a pap nem foglalkozott vele: „Menj, Jánas, ahova akarsz menni, mert én téged nem tudlak feloldani, én az ilyenekkel nem foglalkozok, az ilyen emberekkel, mind te. Mikor a szenteket te mind érontottad” (693.) Haragra gerjelt erre Jánas, s megölte a papot. A keresztény hitrendszer szerint, amelynek alapját képezik a parancsola-tok, Jánas több bűnt is elkövet, de dasienanalitikai szempontból mindenképpen elvétí a saját bűnös létével való szembenézést. Jánas számára azonban a bűnös lét nem a hatodik parancsolat megszegésének következményéből adódik, hanem Jánas azon felismeréséből fakad, hogy „há gondolta magába, hát jó vóna elmen-jen ő, hogy meggyónja a bűneit, mikor mennyi rengeteg szép fiatal fehérnépet elrontott, és csúfat űzött rajtuk.” (693.) A zsidó-keresztény etikai tiltásokon és szabályrendszereken túl tekintve (amelyet a hallgató vagy az olvasó mintegy be-leért a történet értelmébe) nem csupán a paráználkodás (bizonyos szempontból biológiai-mentően ösztönvezérelt) vétke nyomja a lelkét, hanem a másokon való csú-fot űzés: a szövegben ugyanis legalább olyan hangsúlyosan jelenik meg az arra való utalás, hogy isten parancsa vagy törvénye ellen vétett volna, mint az, hogy ő maga ebben a csúfot űzésben határozza meg saját bűnét.²⁹ Az elvétel ebben az értelemben a szabályok és normák világához való igazodás miatti kiegyenlítés (feloldozás) keresése, és nem abból a döntésből táplálkozik, hogy az ittlét minden egyes pillanatáért vállalja a felelősséget, hogy „saját létére teljes terjedelmében mélységében és méltóságában igent mondjon, amit senki nem tud valaki más helyett meghozni. Az autenticitáshoz vezető utat senki nem tudja átvenni a má-

29 Csúfot űzni valakiből azt jelenti, hogy eltávolítani, tárgyként tekinteni rá. Az érzé-ketlenségből fakadó nevetés „természetes légköre a közöny”. A sírás, az együttérzés megakadályozza a komikumot. Ahhoz hogy szánalmat ébresszen bennünk valaki, érzékennyé kell válni, érezni kell, nem tekinthetünk rá közömbösen, tárgyként. Vö. BERGSON, Henri: *A nevetés* (ford. SZÁVAI Nándor), Gondolat, Budapest, 1994. 37.

siktól.”³⁰ A gyónás mint közvetítő általi feloldozás ezért is maradhat elégtelen. Heidegger a felhívás megértése és a bűn kapcsán a következőképpen fogalmaz:

*„Az akárki közönséges értelme csak azt ismeri, hogy eleget teszünk vagy nem teszünk eleget a gyakorlati szabályoknak és a nyilvánosság normái-nak. Ezek megszegését számításba veszi, és kiegyenlítést keres. Legsajátabb bűnös léte elől elsomfordál, hogy azután annál hangosabban kiabáljon hi-bákról. A felhívásban viszont az akárki-önmaga az Önmagának a legsajá-tabb bűnös-létére hivatik fel. (...) A felhívás megértése azt jelenti: akarjuk, hogy saját lelkiismeretünk legyen.”*³¹

Jánas nyilvánvalóan nem érti meg ezt a felhívást, és a kiegyenlítést olyan ön-magán kívülálló rendben keresi, amely természetéből, létmódjából adódóan alkalmatlan arra, hogy nyitottá tegye a másokkal való együttlét autentikus mód-jaira, és visszahozza őt „az anonim, inautentikus sodródni-hagyásból a felelős, lényegszerű önbeteljesítésbe”³². Jánas ennek megfelelően valóban elsomfordál, és hangosan kiabál a hibákról, ebben az esetben arról (is), hány gyilkosságot köve-tett el annak köszönhetően, hogy a papok megtagadták tőle a kiegyenlítést. Most vessünk egy pillantást a bűn teológiaiilag meghatározott fogalmára.

2. A BŰN FOGALMA

Ricœur a bűn fogalmával kapcsolatban felveti annak a kérdését, mennyiben lehet az eredendő bűnt az anyja méhében lévő magzatra is kiterjeszteni. Szerin-te „az eredendő bűn fogalma hamis ismereten alapszik, és mint ilyen tudást szét kell törni.”³³ Az eredendő bűn azt jelenti, hogy a rossz nem valami, nincs léte, sem természete, mivel tőlünk származik és a szabadság következménye.” Ha a világ, amelybe vettünk, eleve már a bűnben létezik, akkor az ember is valaho-gyan kívülről kerül bele, kívül van, test, világ, dolog, amibe a lélek csak mintegy beleesik. A világba belevetett létnek ez az elgondolása oda vezet, hogy a világ el-

30 HELTING: i.m. 195.

31 HEIDEGGER: i.m. 483.

32 HELTING: i.m. 193.

33 RICŒUR, Paul: „Az 'eredendő bűn' jelentéséről” In: Uő. *Válogatott irodalomelmé-leti tanulmányok*, (szerk. SZEGEDY-MASZÁK Mihály), Osiris, Budapest, 1999. 74.

lendivinizált, sátáni formában mutatkozik meg, a rosszat, a bűnt pedig a világ hatalma bocsátja az emberre”.³⁴ A rossz, a bűn a világban létezés malőrje. Ha a rossz kívülről jön, akkor „az üdv is máshonnan, onnan, egy olyan tisztán mágikus megszabadítás által, amelynek semmi köze sincs az ember felelősségéhez, sőt személyiségéhez sem.”³⁵ A papokhoz gyónásra szaladgáló Jánás alakja éppen ezt az interiorizált sorsként megélt bűnt igyekszik feloldani – külső segítség által, pedig ahogy Ricœur rámutat „az Isten előttiség a bűn mértéke és nem az én tudatom”³⁶. Azaz isten előtt megállva, önmagára nézve képes az ember saját bűnösségét mértéke szerint megítélni, nem pedig külső ítélet által – így a feloldozás sem eredhet külső forrásból. Daseinanalitikailag ez azt jelenti, hogy a „helyette-beugró-uralkodó gondozás helyett, amely megrabolja a másik felelősségét” – hiszen „elintézzük valamit a másik helyett, ahelyett, hogy elsősorban saját lehetőségeit és képességeit támogatnánk”³⁷ –, az elébeugró-felszabadító gondozásnak kell előtérbe kerülnie, amellyel az ember lépésről-lépésre megtanulja, hogyan lehetséges önmaga világban való létének beszűkült, inautentikus, kiegyenlítésre váró formáit a világra és másokra nyitott ittlétté tenni. Ezt a lehetőséget azonban az ember csak önmaga képes megragadni, ez a döntés nem delegálható át másra, nem történhet közvetítőn keresztül. Ricœur szerint az interiorizált sorsként megélt bűn a lét tévelygése, amely nélkülözi az akaratot, azaz a felelősség vállalása helyett sorsában sodródásnak adja át magát. A második pap, egy plébános ennek az akaratnak a hiányában, az „alapvető erőtlenség” miatt, az „akarom és képes vagyok közötti különbség”³⁸ hiányában ki is eszközli Jánás számára a feloldást. Ricœur a penitenciális megtapasztalásként megnevezett viszonyt a bűnhöz a *felelősség elhárításának* három módjában jelöli meg:

1. a bűn realizmusa aszerint, ahogyan isten előtt van (és nem ahogyan én megélem, vagy az én tudatomban szerepel), ez a bűn mindent megelőző realitása

2. transzbiológiai és transzhistóriai szolidaritásként (azaz ahogyan „örökölttem”), ez a bűn egyéni felelősségekre lebonthatatlan közösségi dimenziója

34 RICŒUR: i.m. 77.

35 RICŒUR: i.m. 77.

36 RICŒUR: i.m. 87.

37 HELTING: i.m. 198–199.

38 RICŒUR: i.m. 88.

3. a bűn egy állapot, helyzet, amelybe az ember belemerül, de egy hatalom is, ami fogva tartja és megkötözi; ez az akarat minden aktuális vétékben megmutakozó erőtlensége. Ebben a harmadik viszonyban jelenik meg az akarat és a képesség közötti különbség hiánya.³⁹

A felelősségvállalás három módja ezek szerint a tudatom, hadd ne mondjuk, lelkiismeretem számára bűnként felfogott, az elődökre és történetiségre át nem hárított cselekvések, és saját akaratból való szembesülés lenne. Ezek elől Jánás figurája kitér, és a plébános közbenjárása által igyekszik – kevés sikerrel – megoldást találni, bűneitől megtisztulni. A pap tehát imádkozik Jánásért, majd azt mondja: „Na, Jánás, most mehetsz, amerre az Isten segít, vezérel, me a bűneidet így is, úgy is az Isten már megbocsájtatta, ennyi ideig szenvedtél” (695).

Jakab István azonban az első feloldozás elbeszélésébe beleszővi azt a bibliai képet, amelyet Márk evangéliumában a magvető parabolájából ismerünk (Márk 3.4.). A plébános ugyanis azt a próbát állítja Jánás elé, hogy amíg ő vissza nem tér a feloldozásért és megbocsátásért mondott imából, a Jánás elé asztalra tett kenyérhez és vízhez nem érhet hozzá. A plébános igen sokáig távol marad, hiszen Jánásnak nagy szakálla nő,

„a kenyér kikikázott, új búza termett a kenyérből, benne az asztalan Jánás előtt, már az egész asztal úgy be volt gyepesedve, úgy, hogy minthogyha egy egész búzatábla lett vóna Jánás előtt az asztalán.” (694.)

Eközben a pap a kulcsot keresi, amit abban a tóban talál meg, ami a ház előtt áll, és amibe elmentében beledobta. A tó viszont addigra kiszáradt. A feloldás tehát egy kiasztikus szerkezetben történik: a plébános hosszadalmas imája Jánásért Jánás előtt a kenyérből, magból búzát terem, jó földbe hullik, miközben kint, a kiszáradt (könnyek) víz(é)ben előkerül a megoldás/feloldás kulcsa. Jakab a bűnbocsánatot a sírás és könnyek elapasztásával egyidejűleg az új hajtás kibukkanásának külső világban megjelenő képével fűzi egybe. Ebben az eseményben Jánás hallgatása, a hallgatásra való kényszerülés megteremthetné azt a csendet, amelyben meghallhatná lelkiismerete hívását, „amely tulajdonképpeni léte megvalósítására szólítja fel”. Ám Jánás a számára más által leimádkozott kegyelmet, az önmagára találás lehetőségét ismét elvételi és mivel „az ember önmagáért való

39 RICŒUR: i.m. 87–89.

felelősségével együtt adva van számára önmaga elhibázásának szabadsága⁴⁰, az újabb elvétésben, elhibázásban ez a szabadság lehetővé teszi az újabb vétkek felé sodródást.

A feloldozást követően Jánas átmenetileg jó útra tér, a normakövetés értelmében és nem feltétlenül az értelem keresésének értelmében. A német Sinn ('értelem') szó az ófelnémet „sinnan” szóra nyúlik vissza, ami azt jelenti: „úton lenni”, „utazni”. „Az értelem eredetileg tehát olyan nyílt területre utal, amelyen van bejárható út, s olyan területre, amelyen lehetséges a növekedés, a mozgás, és a vándorlás.”⁴¹ Helting daseinanalitikai értelmezésében a vándorlás, a növekedés, a mozgás az értelem nyílt területével kapcsolódik össze. Ezért tulajdonképpen minden mesei vándorlás, úton levés nem más, mint ennek az értelemnek a megkeresésére irányuló cselekedet. Jánas jó útra térése a mese szövege szerint éppen ezt a mozgást teszi meg hiánynak (az értelem keresése helyett vándorlásai során is többnyire menekül), hiszen beáll dolgozni egy gazdaságba, mintegy letelepszik, befejezi a vándorlást, a mozgást. Véletlenül, tudatlanságból, tévedésből, újabb elvétésnek köszönhetően pedig megöli, meglövi a gazdát, mintegy elvéti a célt – a vétkek sorozata és a sorsbeteljesítés ezzel az eseménnyel veszi kezdetét. Nincs mit tenni, a törvény szerint feleségül kell venni a gazda feleségét. A törvény Wolf Knierim megfogalmazásában „a jövőben a bíraskodás számára szolgál majd alapul”, a törvényi rend a szokásjogi törvények helyére kerül, és az elvileg korlátlan tekintélyű közösség rendjét váltja fel.⁴² Jakab történetében nem világos, milyen típusú közösségi törvénynek engedelmeskednek, csak annyit tudunk meg, hogy „a törvénynek fejet kell hajtani”. Jánas és az asszony a történetek ellenére nagyon boldog, de mikor fény derül kettejük bűnére (Jánas elbeszéli származását, bevallja a zárdában viselt tetteit, az asszony pedig valamivel később azt, hogy Jánas az édes gyermeke), Jánas bánatában útnak ered. A történet során másodszor igen *bűnösnek érzi magát* az anyjával töltött idő miatt, próbál ismét gyónni, de ezúttal nem kap feloldozást, hiszen ez egy „halálas nagy bűn”. Ebben

40 HELTING: i.m. 157.

41 HELTING: i.m. 269.

42 RICŒUR, Paul– LACOCQUE, André: *Bibliai gondolkodás* (ford. Enyedi Jenő) Európa, Budapest, 2003. 129.

a bűnös viszonyban Jánasnak saját eredetével, származásával, kitaszítottságával, (kulturálisan) előre megírt sorsképletével kell szembenéznie.

Az úton levés, vándorlás megakasztása paradox módon éppen saját származásának tájékára vezeti vissza Jánast, az ehhez a tájékhoz való viszonyához, amelynek terében a gyakorlati szabályok és a nyilvánosság normáinak megszegését számításba veszi, kiegyenlítést keres. A fizikai test (phüsis) nem értelmesként véghezvitt cselekvése azonban Oidipusz király tragédiájából ismertekkel ellentétben nem a kutató értelem (nusz), vagy az értelem vándorló mozgásának teljesítménye, hanem a vallomás és a másikért, az önmagáért és önmaga által véghezvitt tetteiért vállalt felelősség vállalásának a következménye.⁴³ Ilyen értelemben a

43 Az európai kultúrkör egyik legmeghatározóbb mítosza, Oidipusz király története a pszichoanalízis sarkalatos pontját képezi még akkor is, ha Freud csak 1910-ben nevezi meg először, és valójában erről a mítémáról nincsen egyetlen összefoglaló tanulmánya, írása sem. Ez a mítosz az, amelyben megnyilvánul a pszichoanalízis elgondolása a tudattalanról, mint ami nem férhető hozzá a tudat számára. (Freud a Szophoklész drámát Monet-Sully rendezésében látta, amely a görög színház kollektív előadásmódja és a kórus hangsúlyos jelenléte helyett a sztárszínészt hangsúlyozta. David Wiles ennek alapján vázolja fel a freudi tudattérképet – a korabeli színház térbeli elrendezetségére építve. A sztárszínészre irányul minden figyelem, a színpad többi részén zajló események háttérbe szorúlnak. WILES, David: *A Short History of Western Performance Space*, Cambridge University Press, 2003. 232.) Sajó Sándor egyenesen úgy fogalmaz, hogy ez az, ami legélesebben szembe állítja a freudi mélylélektant a fenomenológiával: „az előbbi azt vizsgálja, ami megjelenik számunkra, az utóbbi viszont azt próbálja felkutatni, ami közvetlenül nem jelenik meg, hanem csak egy tudatos erőfeszítés révén válhat hozzáférhetővé.” (SAJÓ Sándor: „Amiről tudunk és amiről nem” In: *Imágó* 2012/3, 25.)

Jánas „bűnei” tettein, cselekedetein keresztül áradnak be a világba. Ricœur utal arra, hogy a bűn mint egyfajta járvány, pestis terjed. A thébai pestist Oidipusz állítja meg egy jóslat megfejtésével. A pestist eredendően éppen apja, Laiosz bűne zúdította a városra, hiszen fajtalanzkodott, fiatal szeretője (fiú) volt, ezért Héra megátkozta, hogy ha ő magának gyermeke talál születni, majd apja életére törjön. Oidipusznak nem csupán saját identitásának felkutatása miatt kell bűnhődnie a már elkövetett cselekedetek miatt, hanem ősei sorsát, átkait is magára veszi születése pillanatában. Erika Fischer-Lichte a király az átokról való nem tudás állapotában elkövetett tetteit úgy értelmezi (FISCHER-LICHTE, Erika: *A dráma története* (ford. KISS Gabriella) Jelen-

világra és a másikra való nyitott ittlét lehetőségeinek tragikus elérhetetlensége, a származási tájakra visszajutás az *elvétség*ben, az immár a norma által kikényszerített *sodródás*ban (törvény kényszeríti a házasságot) lesz nyilvánvalóvá a szár-

kor, Pécs, 2001. 41–54.), mint amelyeket a pusztán fizikai test (*phüszisz*) nem értelmes cselekvésként vitt végbe, minden, ami lezajlott, a *nusz* (értelem) számára idegen, ezért nem is elbeszélhető, azaz nem válhat nyelvének részévé. Fischer-Lichte tehát nem a tudattalan és a tudatos konfliktusaként értelmezi a mítoszt, hanem olyan identitástörténetként, amelyben a titok leleplezését a *nusz*, a kutató értelem követi el, miközben az istenek által elrendelt identitáshoz csak és kizárólag a testének van köze. Miközben Oidipusz igyekszik megfejtetni önnön identitását, s ezt beszédaktusokban tárja fel, egyre közelebb jut testi cselekvéseinek identitásképző erejéhez. Jakab meséjéből többek között ez a mozzanat hiányzik, hiszen Jánas sosem keresi maga a titkot, sosem törekszik *tudatosan* megfejtetni az általa elkövetett bűnök és származása közötti kapcsolatot. Bűnei elől menekülve a bűnöktől való szabaddá válás igényével halad végig életútján, a megszabadulás vágya mozgatja. Oidipusz ellenben azt választja, hogy következetesen végigjárja az utat, és látni, tudni akar. „A test által megvalósított és hitelesített, illetve a beszédaktusokban létrejövő és általuk igazolt identitást tehát a *nusz*, a „kutató” értelem hozza fokozatosan kapcsolatba.” (FISCHER-LICHTE: i.m. 47.) A látás és tudás azonban a nyelv és a beszédaktusok, valamint a test és a fizikai tevékenység egymással versengő identitásalkotó tényezőit egységbe gyúrva jelennek meg: ez a kapcsolat képezi Oidipusz számára a felismerést. Erre az új identitásra adott válaszként vakítja meg magát önkezelével testi természetét büntetve. A vakság állapotában elkövetett tettek immár nemcsak a nyelvbe, hanem a testbe is beíródnak. Oidipusz neve is mintegy előre utal tudásának/értelmének, illetve látásának deficitjére: a görög οἶδα szó, nevének előtagja „egyaránt jelentheti azt, hogy ’tudom’ és hogy „láttam” – úgy is fordíthatnánk, mint ’sántító tudás’, vagy ’hibás látás’” (FISCHER-LICHTE: i.m. 50.). A király tehát testére alakítja nevének jelentését ezzel jutva hozzá új identitásához. A felismerés, a testi beírás aktusa után Oidipusz nyilvánosan is vállalni akarja önmagát – ezt Kreón megtiltotta neki – ezért tudatosan vállalja a bűnbak szerepét, elszigeteli magát, száműzetésbe vonul, majd ott hal meg. A tragédia istenfelfogásában Oidipusznak már születése előtt elrendelődött a sorsa, s ő mindent megtett, hogy ezeket elkerülje – sikertelenül, hiszen az istenek csapdát állítottak neki, „a képtelenségig feszítik és a nevetség tárgyává teszik a ’nyomozást’, illetve az azt biztosító és az öndefinícióban oly alapvető szerepet játszó értelmet.” (FISCHER-LICHTE: i.m. 53.)

mazási tájék által hangolt létmód ismétlésének aktusával, azzal szemben, amit a világra nyitott ittlét valódi lehetőségei biztosíthatnának.

Heidegger szerint „a beszédhez hozzátartozik a megbeszéltnék az amiről-je”⁴⁴. Jánas tetteivel kapcsolatban feltárul az is, ahogyan ő maga értelmezi az eseményeket. Mind a gyónások, mind az anyjával-feleségével való párbeszéd része az elbeszélésnek. Amiről pedig a lelkiismeret beszél – legalábbis Heidegger szerint – a jelenvalólét. „A jelenvalóléthez azonban lényegszerűen hozzátartozik, hogy világa feltárlásával önmagának is feltárul, méghozzá úgy, hogy már eleve érti magát (...) a hívás által önmagához vitetik”⁴⁵. Jakab István meséjében a lelkiismeret nem kap szerepet abban az értelemben, hogy Jánas elbeszelné saját belső történéseit, vagy önmegértését, ez valójában nem is mesei funkció, legtöbbször csak magát aényt hivatkozva, cselekedeteit, vagy vétkességét. Döntései, lelkiismerete elsősorban az elbeszélő-mesélő által élénk tárt tetteken keresztül nyilvánul meg. Jánas magát a zárdában elkövetettek miatt felmenti, éppen a törvényhez való igazodás hiányában: „nem parancsolt senki sem nekem” (697), de „megkezdett egy kicsit öszülni, nem éppen az időtől, hanem a sok gondtól és a sok bűjdasástól, a bánattól, hogy az ő lelkét milyen nagy teher nyomta.” (698.) Ilyen módon a lelkiismereti kérdéseket részben kifejtetlenül, ítélet nélkül hagyja, s ezzel kapcsolódhat ahhoz a gondolathoz, miszerint „a lelkiismeret egyedül és állandóan a hallgatás módusában beszél.” Heidegger filozófiai megközelítésében a lelkiismeret azáltal csatlakozik bármihez, hogy hallja a hívást, ami nem más, „mint az akárki-önmagához szóló felhívás saját Önmagában”: önmaga lenni tudására, és ezzel a jelenvalólét előrehívása a maga lehetőségeibe.⁴⁶ Jánas sokszor közvetítő-kön, papokon keresztül igyekszik ennek az „önmagához szóló felhívásnak” eleget tenni, de nyilvánvalóan nem ez a számára „üdvözítő” mód. Jánas története azt is elbeszéli, hogy ugyan előfordulhat a közvetítőn keresztüli feloldás, ám mivel magának a „bűnnek” a mintázata, a világban való lét módja változatlan, a sorsképlet maga feloldatlan marad, csak az elkövetett bűnökre nyer bocsánatot; az élet pedig újabb és újabb olyan helyzetekbe sodorja, másképpen fogalmazva ittlétében sodortatni engedi magát, amelyben visszaíródik a mintázat, és újabb „bűnök-

44 HEIDEGGER: i.m. 461.

45 HEIDEGGER: i.m. 461–462.

46 HEIDEGGER: i.m. 463.

kel”, elvételekkel terhelődik. A titok János számára a sorsképlete, amely a várt és „kibőjtölt” feloldás után beteljesül, s csupán beteljesülése után kerül napvilágra. A titok feltárulása tehát nem vezet „jóra”, nem ad megnyugvást, nem menti fel a felelősség alól, csak legfeljebb utólagos magyarázatként szolgálhat. János származásának és történetének valósága, az ez alól való feloldozás lehetetlensége (a papok elutasítása), illetve ennek meglátása nem segíti a hőst életútján.⁴⁷

Heideggerrel ellentétben⁴⁸ Ricœur szerint a „rossz nem lét, hanem tett”, azaz nem a világ bűnös voltának megegyező, annak megfelelő létmód, hanem *tett*, amellyel ehhez a bűnösséghez kapcsolódunk, amellyel a bűnt a világba behozzuk. János valójában szembesül azzal, ahogyan ő egyszerre vettett a bűnök közé a világba és tettei által is kapcsolódott a bűnhöz – mégha ezek között nemcsak bűn, hanem vétek, tévesztés is szerepelt. János tévelygése, lázadása, elvétett céljai, ferde és fáradságos útjai oda vezetnek, hogy bűnt bűnre halmoz: az összes útjába kerülő, sőt minden katolikus papot megöl. A katolikus gyóntató pap alakja felfogható úgy is, mint minden emberi titok tudója, őrzője, megtartója, aki számon tarthatja a másoknak el nem mondhatót: azt, ami csakis a lelkiismeretre és Istenre tartozik. A feloldás jogával bíró pap ilyen módon a lelkiismereti párbeszédben az a dialóguspartner, akivel a beszéd irányultsága csak részben a megértés, inkább a (vélt vagy valós) bűnösség alóli mentesülésben jelölhető ki. János

47 János elsősorban a világba való vetettség inautentikus létmódját valósítja meg. Látszólag az egyetlen lehetőség számára a (külső) feloldozás, ebben látja a cselekvéseinek következményeitől való eloldást, jövőjének zálogát és nem a cselekvési lehetőségek közötti szabad választásban. A választás számára feltételhez kötött: ha valahogy megszabadul bűneitől, más útra térhet. A választás, a döntési helyzetek magasabb etikai, a heideggeri lét harmadik szintje, a beszédben való artikuláció, a megvitatás, a diszkurzív gyakorlat azonban nem jelenik meg. Heidegger pedig ennek a három dimenzióknak a kapcsolatát hívja gondoskodásnak – János ezeknek a dimenzióknak a metszéspontján kívül esik...

48 „A bűnös lét nem valamilyen bűn elkövetésének a következménye, hanem megfordítva: a bűnössé válás csak az eredendő bűnös-lét „alapján” válik lehetségessé.” HEIDEGGER: i.m. 477. Heidegger itt a bűnös cselekedeteket eleve csak a bűnös-létre való hangoltság következményeként érti. Ricœur szerint pedig a bűnös-létre való hangoltsághoz a tetteken keresztül kapcsolódunk. Tehát az ember nem eleve áll benne, hanem elvétett tettein keresztül kapcsolja magát az eredendő bűnös léthez.

gyilkosságai dühében fogannak, de úgy tűnik, egyszerre célozzák a katolicizmus által közvetítőkön keresztül hirdetett feloldozás lehetőségének hiábavalóságát, de legalábbis esetlegességét – Ágoston számára éppen ez jelenti az isteni titkot, mivel a kiválasztás titka sosem fedhető fel, miért éppen ez vagy az az ember lett kiválasztva és kaphat kegyelmet – illetve másrésről az elutasítás, a feloldozás megtagadása miatt áll bosszút.⁴⁹ A saját anyjával való vérfertőző kapcsolatot, a rengeteg gyilkosság immár János lelkén szárad – ahogy a tó vize kiszáradt –, át nem ruházható, nem értelmezhető transzhistóriai szolidaritásként, hiszen saját cselekvés eredménye. Ha a bukást az *eredendő bűn mítoszaként* értjük, akkor „a rossz eredetét egy távoli ősré” vezetjük vissza, amely megvilágítja minden ember helyzetét: „mivel már megtörtént, nem én kezdem el a rosszat, folytatom a rossz részeként; a rossznak múltja van, ő saját hagyománya és előtörténete.”⁵⁰ A *bukás archetipikus* felfogása azonban egy olyan ősképpé, egyfajta típusú formálja a bűnt és a rosszat, amely ezáltal a regeneráció antitípusává, az újjászületés antitípusává válik, állítja Ricœur. A regeneráció, az újjá tétel, az újjáteremtés, az új generációvá alakulás, az újjászületés képei azok, amellyel Jakab továbbszövi a mesét – ám egy újabb elvétésen, újabb titkon keresztül.

A mese két része között bizonyos értelemben a regeneráció fogalma és szó szerinti aktusa teremt kapcsolatot az élet továbbadásának gesztusában. Aki elárulja a Teremtőt, a „tipikus szökevény az, aki a megkereszteléssel vagy valamilyen más típusú beavatással újjászületik és bebocsáttatik a Királyságba. Mégis megszökik.”⁵¹ János történetében a kegyelem a plébános imájával és a burjánzó búza képével érkezik, hogy aztán „eredendő” sorsát beteljesítve visszahulljon a bűnbe, mintegy megtagadva a szökés lehetőségét. Megkapja a lehetőséget az újjászületésre, de sorsát nem kerülheti el. A második újjászületési rítus a szerelem lehetne, de ez már nem János újjászületéséhez vezet, hanem egy új lény megszületéséhez ezzel együtt pedig a régi vétkes hős halálához. Ebben az értelemben a mese második fele az újjászületés rítusát konkretizálja, a szakrális és a

49 Jakab István cigány mesemondó, ezért felmerülhet az a kérdés is, milyen differenciát vagy éppen kapcsolódást teremt a mese a cigányok hitvilága és a katolikus hagyományok között.

50 RICŒUR: i.m. 89.

51 KERMODE: i.m. 63.

profán összekapcsolásával: a regeneráció metaforikus és szó szerinti aktusában az újjászületés rítusát a gyermeknemzés és születés mindennapi rítusává avatja az érintkezés metonimikus alakzatában – az eltolódás, áthelyezés (Verschiebung, displacement) alakzata egyik generációról a másikra a fizikai érintkezés testi gesztusában ölt formát. Amikor Jánas új életet nemz, a mese nem csupán az ő történetének ellenpontozásaként, tetteinek jóvátételeként folytatódhat, hanem a regeneráció és történetmesélés egyszerre metaforikus és metonimikus alakzatában.

A mese két része közötti kapcsolat feltárása rámutathat arra, mi szüksége volt Jakab Istvánnak az egyébként jól ismert AaTh 314-es mesetípus (*Az aranyhajú kertészbojtár*) általa elmondott változatát összekapcsolni egy olyan „bevezető” epizóddal, amelyben a hős származási tájékát járja be. A két rész közötti kapcsolatot egyfelől a névazonosság, a vérrokonság biztosítja, de az ellenpontozás is. A mese két része nem csak hangulatában üt el egymástól, hanem egyrészt megszakítja azt a függőséget, amelyben az apa egyoldalúan valaki más kegyelméből, az isteni kegyelemből akar élni⁵² úgy, hogy közben éppen ebbéli törekvésében lepleződik le „istenhiánya”: „az a látszat, amely szerint az embernek istenre kellene várnia, a legmélyebb istenhiány jele”⁵³. Helting azt is megfogalmazza, hogy „noha az egyes ember megsemmisül a halálban, tettei és gondolatai azonban tovább élnek a többiekben.”⁵⁴ A mese második felében hősként fellépő Mogyorós Jánas annyiban elengedhetetlenül fontos alakja a történetnek, amennyiben apja halála után tetteit és gondolatait egyfajta jóvátételi módon élteti tovább. A megcsúfolás, a könnyelműség, az árulás, a kiteszítottság, a másoknak okozott szenvedés (például a kiskakas által megmutatott világ lényei) mind-mind tovább éltetik valamilyen módon az apai örökséget, azonban egyetlen óriási különbséggel, s ez a különbség lehet a tündérmesék vagy vitézmesék célja. „Ameddig az ember él, a lehetőségekhez viszonyulva a jelenben mindig képes a múltból kiindulva új jövőt biztosítani.”⁵⁵ A mese második részének részletesebb elemzése helyett érdemes megvizsgálni, mi Mogyorós Jánas titka, mi teszi lehetővé szá-

52 Vö. HELTING: i.m. 181.

53 HELTING: i.m. 205.

54 HELTING: i.m. 232.

55 HELTING: i.m. 275.

mára a testbe és névbe írt örökség „üdv történeti” mesevéggé való átalakítását: ő ugyanis képes arra, hogy próbák sorát kiállva elnyerje a királylány kezét és boldogan éljen, míg meg nem hal.

Jakab István a mesei záróformula után egy rövid magyarázatot is „biggyeszt” a szöveg végére:

„Mindenféle szenvedélye, ahogy mondta neki a kis katona, a kis kendermagas tyúk, hét évet kellett szógáljan, és hét év letelte után aztán csakis király lett, de mindenféle csak a jótettjiért vót, Jánasnak a jó szíve, hoj jót tett a kis tyúkkal, a kis tyúk neki megszógálta. Itt a vége, fussanak el velle!” (731.)

3. A LÉTEZÉS TITKA

Mogyorós Jánas apja a papok kiirtását követően a mese szerint fehérnépekre vadászik, mígnem talál is magának egyet, aki a szívét „megszakasztotta”. A megkeményedett szív, a kőszív nem más, mint az, amely az isteni hívás számára érzéketlenné vált.⁵⁶ Jánas szíve egy profán esemény kapcsán, egy nő látványán keresztül reped, változik, mozdul meg. Azonban meg sem próbálkozik „tisztességes” módszerekkel, azonnal cselhez folyamodik, és pontosan azt az érzékszervét hatástalanítja, amely elvezette a szépséghez, a lágyuló szív tapasztalatához, amely majd az isteni hívás meghallására is alkalmassá tenné. Ilyen értelemben is elszalasztja a világban való nyitott lét lehetőségét. Elzárja magát, vaknak tettei magát, hogy a lány ne figyeljen rá, ne vegye észre, így elrabolhatja, futhat vele hét falunak határán túl és végül megerőszakolhatja. Megvakítása által, a látás, a látvány, amelyen keresztül megnyílna számára a kegyelemhez vezető út, végleg megvan tagadva. „A másik iránti gondoskodás önnön lényege alapján nyitva álló lehetőséget ez az önmegvalósítás perverz módon viszi véghez; a másikkal szembeni lényegi nyitottságot arra használja, hogy a másikon erőszakot tegyen. Ezzel az ember elhibázza önnön lényegét, és így teljes egészében beteg.”⁵⁷ János alakjában megnyilvánuló teljes elzárkózás ettől a lényegi nyitottságtól a világ, az értelem érzékelésének szervétől való megfosztottságot, mint következményt vonja maga

56 RICCEUR: i.m. 87.

57 HELTING: i.m. 156.

után. Vakon bolyongva meg is hal, és itt halálában „Jánasnak megbocsájtatt az Isten, vagyis megfizetett, megokolt a sok tetjiért, túladdt Jánas az életjin.” (703) A vak sors beteljesítése nyilvánvalóan lezárja az önálló cselekedetek lehetőségét. Másként fogalmazva: a sors vakon való beteljesítése közben nincs mód a világban való nyitott lét által felkínált lehetőségek meglátására és birtokba vételére.

A rossz egész titka abban áll, hogy azonos fogalommal jelölünk első megközelítésre olyannyira eltérő jelenségeket, mint a bűn, a szenvedés és a halál. Rosszat cselekedni azonban nem mást jelent, mint szenvedést okozni a másinak, ártani neki – s tegyük hozzá, szenvedést okozni, ártani magunknak. A bűnösség itt kapcsolódik a szenvedéshez, hiszen a bűnösség morális és fizikai szenvedés is egyben, írja Ricœur.⁵⁸ Miközben a mítosz elmosza a bűnös és az áldozat közötti határt, mivel mindkettő egy nagyobb világegész és rend részeként létezik és cselekszik a világban, a *retribúció* elve szerint viszont minden szenvedés megérdemelt szenvedés (kollektív vagy egyéni bűnök miatt), a *jogrend* pedig a büntetést és szenvedést mindenkinek a bűnösség (emberi) mértéke szerint szabja ki. A mértékarányos elosztás azonban nem magyarázza a szenvedés eloszlását: azaz a világban tapasztalható szenvedés mértéke és minősége túlmutat az emberi értelem által felfogható renden. Jób története azt mutatja meg, hogy bármely oldalon is állunk, a panasz nem odaillő, nincs helye Istennel szemben. Az igazi titok a panaszról való teljes lemondáshoz vezető út: az, amelyen járva a szenvedésben nevelő és tisztító értéket fedezünk fel. A lemondás minden olyan vágyat érint, amely igazságosságra, erényeink megjutalmazására, szenvedések elkerülésére irányul. Ingyen szeretni Istent, nem kérni semmit, nem panaszkodni semmiért, ez lehet a leküzdhetetlen szenvedés titka, fejezi be Ricœur a tanulmányt.⁵⁹ Jánas története ezen a ponton folytatódik abban a gyermekben, aki bűnös múltját nem kutatva nekiindul a létezésnek, s beteljesíti azt a panaszmentes sorsot, amelyben életét ajándékba kapja.

Az ajándékba kapott létezés nyomán Mogyorós Jánas, a fiú, újabb ajándékokhoz jut: tanulási képességhez, jó észhez, a jó szíve által megmentett kendermagos

58 RICŒUR, Paul: „A rossz: kihívás a filozófia és a teológia számára” In: Uő. *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*, (szerk. SZEGEDY-MASZÁK Mihály), Osiris Kiadó, Budapest, 1999. 94–95.

59 RICŒUR: i.m. 115.

tyúkocskára révén új világok megismeréséhez, segítő tárgyakhoz (kukoricaszem, zsebkendő), a más nyelveken való szólás képességéhez, a méltósággal vállalt felfanghoz, bátorsághoz, kitartáshoz és a várakozás képességéhez. Mogyorós Jánasnak egy nagy titka van: amit a kiskakas rábízott. A kiskakas által feltárt világ egyszerre egy másik, titkos világ, amelyről nem tudhat akárki, amelyet nem láthat akárki, és ezáltal mások által hozzá nem férhető tudás birtokába juttat, miközben a vágyak színterét is reprezentálja, egy olyan világot, amelyben nem létezik rossz. A kiskakas titka nem csak a való/transzcendens világ (a mesében ez vertikális értelemben nem fent, hanem lent helyezkedik el, egy csapóajtó alatt) titkait képviseli; a titok megismerése ilyen értelemben nem csak a világban juttat hatalomhoz, hanem a vágyak terét is jelképezi, nem hiába képzelet Mogyorós Jánas, hogy Tündérországban van (708). A kiskakas által feltárt titok elárulása tehát nem csupán a titkos tudás elárulása, de a vágyak, közelebbről önmaga vágyott világának elárulása is.

Miközben apját a szárba szökkenés, a búzatáblává növés váltja meg, Mogyorós Jánas számára a kendermagos tyúkocskára az odaajándékozott magon (kukorica) keresztül teremt kapcsolatot valami önmagán túlmutatóval. Kermode szerint a magvető a Szót veti: van, aki meghallja, de a Sátán kilopja a szívéből, van, aki örömmel meghallja, de nyomás és üldöztetés miatt nem tartja be, ez a szó hullik terméketlen talajra, a tüske azoké, akik világi vágyakba és ambíciókba fojtják, míg azoknak, akik valóban hallják, sok gyümölcs terem.⁶⁰ Az apa meg akar javulni, de erőszakos cselekvéseivel szenvedést okoz, a büntetéssel járó szenvedést pedig nem sikerül élete során lerónia, csak halála árán. Mintha egy kegyelmi állapot után nem járna több. A fia elfogadja az árulásért járó szenvedés hét évét, a megfosztottság állapotát⁶¹, vagyis valamilyen módon törekszik a cselekvő alany (agent) és a szenvedő alany (patient) közti lényegi részaránytalanság felismerésére, illetve kiegyenlítésére. A mag „viselkedése” önmagában nem jelent megoldást, csupán jelzi az események menetében bekövetkező fordulópontot – az apa kegyelmi állapotát a búza jelzi, az újrakezdését egy új életben a mogyoró-

60 KERMODE: i.m. 29.

61 Vö RICŒUR, Paul: „Az én és az elbeszélte azonosság” In: Uő. *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*, (szerk. SZEGEDY-MASZÁK Mihály), Osiris Kiadó, Budapest, 1999. 380.

bokor alatt történő fogantatás; ezek mint elvételbe torkolló cselekedetek válnak kérdésessé. A kegyelmi állapot veszteségét a kukoricaszem elvesztése, a titok kifeccsége jelöli, de Mogyorós János tettei apjával ellentétben „sikeres” jóvátételi cselekedetekben folytatódnak. A maggal való bánásmód, a magért vállalt felelősség az, ami meghatározza az események kimenetelét. Az ömagaság kérdésében Ricœur két pólust különböztet meg.

„(...) az egyik végponton az ugyanaz azonosságát (*identité du méme*) takarja, míg a másik végponton teljesen elválik tőle. Az első pólust számunkra a jellem jelensége képezte (*a paru symbolisé*), amely által a személy azonosíthatóvá és újra azonosíthatóvá válik. (...) a második pólust az önmegőrzés (*maintien de soi*) a személynek az az igyekezete, hogy a másik számíthasson rá. Azért, mert valaki számít rám, számadással tartozom cselekedeteimről a másoknak. A felelősség fogalma egyesíti a két jelentést: azt, hogy „számít valakire” egyesíti azzal, hogy „számadással tartozik valamiről”.⁶²

Ricœur az ömagaság kérdésében felvetődő két pólust, a jellem általi azonosíthatóság és az önmegőrzés fogalmait a felelősség fogalmával azért kapcsolhatja össze, mert a számonkérés és számadás egyfajta azonosítható létezőre irányuló, vagy belőle kiinduló aktusként lehet csak legitim, hiteles, vagy hihető – performatív aktusként ekként érheti el azt a hatást, viheti végbe azt a cselekvésértékű mozzanatot, ami által valóban felelősségteljes cselekvésként értékelhető. Az ugyanazonosság segítségétől megfosztott én semmi; ez a kifosztottság végső pillanata, állítja Ricœur Musil kapcsán. A mese ellenben abban a posztmodern identitásproblematikát és identitásfelfogást megelőző diszkurzusrendben született, amely nem problematizálta a szereplő/figura/személyiség/jellem/identitás egységét. A posztmodern elbeszélésekkel szemben a mesében nem válik szét a cselekvő és a megfigyelő tudat; a karakterek a jelenség és a valóság paradigmatis dichotómiáján alapulnak a misztifikációtól a megvilágosodásig, feltárva a karakter és identitása/önazonosságának igazságát. Jakab meséjében sem lehet ez másképp, az önmegőrzés lehetetlenségének kérdését ezért két alakban kell megformálja. Az egyik alak, János, az apa alakja olyan jellemet képvisel, aki újra és újra bűnt követ el, újra és újra kegyelmet remél, a lehetőség viszont ismételt

62 RICŒUR: i.m. 407.

megvonódik tőle a kitörési pontok ellenére – azonosságának része az ismétlődő ártó cselekedet, és a feloldozás megtagadása, mondhatni, a szeretetlenség. Jakab meséjének első fele tehát egy nagyon konzekvensen megrajzolt alakot és cselekedeteit beszél el, amelyben cselekedeteiről számadással tartozik, a számadás igénye mozgatja. A fiú, Mogyorós János az ömagaság másik pólusát képviseli, amennyiben minden igyekezet arra irányul, hogy számítani lehessen rá, teljesíti azt, amit megígért, a kiskakással való találkozás kivételével: kétszer ugyanis elárulja a kiskakas titkát.

Jakab meséje a midrás beszédhez annyiban hasonlatos, amennyiben bizonyos törvények köré szövődik a történetek kapcsán. A „ne ölj!” parancsolata, a vérfergőzés tilalma és a titoktartás megszegése olyan különböző erővel bíró törvények, amelyek eredetét a mese alapvetően nem problematizálja, univerzális emberi, szokásjogi, közösségi, keresztény, vagy esetleg másmilyen eredetűek.⁶³ Ricœur szerint az „ömagaság (ipséité) ’válságának’ hatására nem kellene az öntisztogatást öngyűlölettel felváltanunk. Talán ez a legnagyobb teljesítménye Mogyorós Jánosnak, hiszen apjával ellentétben a válság – ami immár bizonyos értelemben egyfajta titkos tudás, netán önmaga elárulásának következménye – nem torkollik öngyűlöletbe, valamint sem önmagának, sem másoknak nem okoz további szenvedést.

Amennyiben a bűnt vétékként, azaz elvétésként értelmezzük, és a titkot nem a valamelyik tárgyi létező, tudás vagy esemény elrejtettségeként gondoljuk el, hanem olyan eseményként, amelyben a „lét adódik”, akkor a létbe való belevetettségre a léthez való viszonyból kiindulva eseményszerű létként tekinthetünk. „E viszony kivétel nélkül olyan *felszabadító* viszony, amely lehetővé teszi, hogy az ember önnön létét megértő lényegi méltóságba bocsátkozzon, és önmagát e méltóságban megtartsa.”⁶⁴ A felszabadító viszony Jakab István meséjében egyben az apától való szabaddá válást is jelenti. Míg Jánosnak ez felemás módon sikerül, a másoknak okozott szenvedés árán, fia, János képes önnön és mások méltóságát

63 Kivétel a János saját anyjával kötendő házassága, mielőtt fény derülne arra, milyen rokoni viszonyban állnak egymással. A mese jelzi, hogy egyszeri, közösségi döntésről van szó: „...ha meglötte az embert, a gazdáját, hát vegye el az asszonyt feleségül.” (NAGY-VÖÖ: i.m. 696.)

64 HELTING: i.m. 157.

gát megőrizve megtenni ezt a lépést. Ha a pszichoanalízis szótárát mozgósítjuk, Ricœur nyomán azt mondhatni, hogy az apa, a nyelv és a kultúra birtokosa áll Oidipusz drámájának középpontjában, amelynek tétje éppen a vágy belépése a kultúra tartományába. A kultúrához a vágy sokféleképpen viszonyul, mindenestre a kultúra tilt és vigasztal. Miközben az álom a vágy beteljesítés folyamatának legelemibb formáját teszi jelenlévővé, az apa meggyilkolása olyan mély sebet hagy, amely igényli az apa figurájával való megbékélést – ennek egyik formája lehet az utólagos engedelmség az apa törvényének. A vallás pszichoanalitikus értelmezése tehát az apa utáni nosztalgia a vigaszban. A vigasz azonban legalább kétféle: egyfelől a gyermeki és a bálványozó forma keveréke, másfelől pedig a lélek vigasza. Ez utóbbi viszont csak a valóságnak való határtalan, és szélsőséges engedelmség által hozzáférhető, és csak az első fajta vigasz fölötti gyászból fakadhat.⁶⁵

Apa és fia, a két János történetében csak úgy bocsátkozhat a világra való nyitott lét szabadságába, ha lemond az apa utáni nosztalgikus vigaszról, s nem keresi azt a vallás által nyújtott lehetőségekben. Ahol keresni érdemes, az a lét, a lélek maga. A népmeséknek azonban nem feladata ilyen értelemben a lélek pszichoanalitikus, teológiai, fenomenológiai, stb. működését bemutatni, sokkal inkább hagyatkoznak az *eseményyszerű* lét felszabadításának bemutatására. Helting ebben az eseményyszerű ittlétben jelöli meg a titok felbukkanását:

„Az ittlétet, melyet előzőleg a lehetőségekbe belevetett kivetülésként gondoltuk el, immár a lehetőségekre való eseményyszerű kivetülésként gondoljuk el. Az e kivetülésre magát bevető jelenléte eseményyszerű bevetésként gondoltuk el. Ennélfogva az esemény az eseményyszerű bevetés és az eseményyszerű kivetülés összetartozásaként megy végbe. (...) az ittlét felszabadítottságának jellege annyit jelent, hogy saját eredete bizonyos értelemben megvönja magát tőle, láthatatlan marad. Az eseményben tehát mindig működik egy olyan alapvonás is, ami nem jelenik meg, titok marad. Bár az ittlét eredete titok marad, de a lét adottságában mint önmagát rejtve-adó (illetve adományozó) eredet mégis megtapasztalható és megszólítható.”⁶⁶

65 RICŒUR, Paul: „The Atheism of Freudian Psychoanalysis” In: Uő. *On Psychoanalysis* (ford. PELLAUER, David), Polity Press, Cambridge-Malden, 2012. 147–158.

66 HELTING: i.m. 158.

A lét adottságában mint önmagát rejtve-adó eredet hordozza a lét igazságát, amely az eseményben egyszerre elrejtettséggé (letheia) és el nem rejtettséggé (aletheia) tűnik föl. Oidipusz drámája, vagy János története kapcsán világos, hogy az igazság el nem rejtettségének kikényszerítése – akár a sodródásban elvétett cselekedetekkel, akár a kutatásra fogott értelem által – bajt okoz. A létezés valódi titka az elrejtettség és el-nem-rejtettség összetartozásának szükség-szerűsége, valamint az igazságban való rejtve hagyás képessége. Aki a rejtetthez való hozzáférésre vállalkozik, nagy kockázatot vállal, hiszen neki kell kimérnie maga számára az arányokat – a lét igazsága ugyanis soha nem képes teljes el nem rejtettségében feltárulni. A folyamatnak, az igazságba való behatolás folyamatának így soha nem lehet vége. Sokkal könnyebb a létezés igazságához hozzáférni, ha minden pillanatban eseményszerűen megtörténik a létre való ráhagyatkozás, amelyben a legnagyobb tett a lehetővé tevés, illetve a lenni-hagyás. „Ahhoz, hogy ezt [világban való lét nyitottságát] megtapasztaljuk, le kell mondanunk az „egészséges világ” utáni vágyról, és arról is, hogy az „én egyenesen egy ilyen világot és üdvöt képzeljen el és kíváncsion magának. (...) Daseinanalitikailag azt mondhatnánk, hogy éppen ez a vágy egészségtelen, vagyis egyenesen útjában áll annak, hogy az ember megtapasztalja léte egészséges alapvonásait.”⁶⁷

A létezés titka tehát nem a büntelenség utáni sóvárgásban, nem valamiféle üdvtörténet vágyában, vagy éppen az igazság feltárásában jelölhető ki, hanem a világban való lét lényegi nyitottságának felismerésében, amely már nem tart igényt az el-nem-rejtett (igazság) teljeskörű és egyébiránt illuzórikus feltárására, hanem a titok, a fel-nem-tárt mindenkori, kimeríthetetlen meglétének tudójaként – aki tisztában van a titok természetéből adódó végső hozzáférhetetlenség tényével – ekként az önmaga és a mások iránti felelősség és gondoskodás feladatát tűzi ki célul. „Ember és lét összetartozása nem olyasvalami által hagyatik, amely magát mint létezőt mutatja meg, hanem az elrejtett által.” Helting a „létre-hagyás” önálló fejlődésének illusztrálásához a humanisztikus pszichológia központi képét⁶⁸ alkalmazza, a földre bízott virágmag képét. A magból kinövés

67 HELTING: i.m. 142.

68 Abraham Maslow, a humanisztikus lélektan kidolgozásának központi alakja, a növekedéssel kapcsolatban megnevezi a hiánymotivált növekedést és az önmegvalósítást szolgáló növekedést, valamint azt állítja, hogy „meg kell különböztetnünk a freudi

folyamatában elsősorban a növekedés rá-hagyásában van feladat – a magra bízott terület termékenyen tartásával – és nem magában a növekedésben. „A növekedésben magában mindenekelőtt a növény mutatkozik meg, nem az, ami őt növekedni hagyja.”⁶⁹

Mivel „az intencionalitás csak a hangoltság alapján lehetséges”⁷⁰, a jó szív is a lehetőségre felkészült örömként képzelhető el. A lét jóra valóssága csakis ebben az intencionalitásban lehetséges. A lehetőségre felkészült örömként megjelenő lét alaptapasztalatától az ember sosem fog menekülésszerűen elfordulni – amelyben elsorvad az egész értelméhez (Sinn) való viszonya –, épp ellenkezőleg, sokkal inkább várható, hogy az odafordulásban igent mond az egész értelmére. Amennyiben a növekedés rá-hagyása, a létre-hagyás, a lenni hagyás, vagy a létre való ráutaltság eseményszerűségét megvizsgáljuk, könnyen oda juthatunk, hogy ezek elsődleges tapasztalata kifejezetten az anyához, a női archetípusok közül a legjelentősebbhez köthető. Jakab István meséjében azonban a női archetípusok közül nemcsak az anya archetípusa, hanem a szerető archetípusa is rendre megjelenik, és jelentőségét tekintve megelőzi az anya archetípusát.

4. A SZERETŐ TITKA

Jakab István egy másik meséjében, *A Feketebéli király* címűben olyan meglepő fordulattal él, amely meglehetősen szokatlan a népmesei szövegvilágban. A meseszöveg szintén több típus kontaminációja, de olyan mértékben, hogy szinte már tipologizálhatatlan, egyedi alkotássá válik⁷¹. A gonosz lelkektől megszállt

felettes ént a valódi belső lelkiismerettől és a valódi belső büntudattól. (...) A valódi belső büntudat a saját belső természetünk vagy önmagunk elárulásának következménye, amikor elhagyjuk az önmegvalósításhoz vezető utat. (...) az önhelytelenítés) nemcsak mindenáron elkerülendő tünet, hanem egy belső útikalauz a valódi személyiség és a benne rejlő lehetőségek megvalósításához vezető növekedésben.” MASLOW, Abraham: *A lét pszichológiája felé* (ford. TURÓCZI Attila), Budapest, Ursus Libris, 2003. 290.

69 HELTING: i.m. 180–181.

70 HELTING: i.m. 79.

71 „A közölt típusképlet csak általános tájékoztatásul szolgál, nem fed a változat igazi típusösszetételét, és nem sokat árul el szerkezeti sajátosságaiból. (...) a jelzett típu-

lány megmentésére siető hős a legborzasztóbb próbákat is kiállva sikeresen őrizi három éjjel át a koporsóba temetett királylányt, s amikor az tiszta lélekként felébred, készen áll arra, hogy feleségül vegye. Azonban rendhagyó módon a lány nem akar a felesége lenni, sőt azt tanácsolja, helyett, hogy a szokásos mesevégére futna ki a történetük – próbák, megmentés, jutalom, ami mindig a királylány keze és legalább a fele királyság – mondjon le a házasságról, a király által ígért jutalomról, s kérje inkább el apjától azt a kis tölgyfahordót, amit olyan nagy becsben őriz. Természetesen a tölgyfahordó varázserővel bír, a hős valóban jól jár vele, de átmenetileg le kell mondjon a feleségről és a vagyonról. Érdekes hosszabban idézni a megtisztult és megmentett lány szavait:

– Nézz ide, Jánas szívem, én a tied, te az enyim! Te őriztél meg engemet, én töllem többet nincsen, amit féjjél, mert mindenféle gonosz lélek kiment belöllem, és hogyha akarsz ... Nézz ide, kicsi szívem, mindesetre te őriztél meg engemet háram iccaka, amin mondtam, nincsen, amit már féjjél töllem, én már tiszta lélek vagyok, úgyhogy mindenfilit elkövetek, ami csak neked tetszésed szerint történik, vagy akaratad van belölle, de adak neked egy másik jó tanácsat. Mindesetre én nem vótam neked rendelve, hogy feleséged legyek, de hogyha tetszised van, lehetek. Úgyhogy a kenyeret megkezdheted, de bevégezni nem végezheted a kenyeret be. (...)

Na, jól van, Jánas megfogadta a lánynak az oktatását, na de hát nagyon melegen vállalt a szerelemtől, mert nagyon szerelmes lett a lányba. Na, úgyhogy mindenféle megtörtént ottan, ami történnivaló vót azon az iccaka, egisz hajnalig.”⁷²

sok egyéni módon fűződnek egybe, (...) igen sok egyéni alkotású epizód is élkelődik a mesébe, (...) általában egyéni redakció jellemzi mind a tartalmat, mind az összefűzést illetően.” NAGY-VÖÖ: i.m. 853. Bálint Péter legutóbbi kötetének első három fejezete ezt a szerkesztési és mesemondási módot bontja ki. BÁLINT Péter: *Archaiikus alakzatok a népmesében. Jakab István, cigány mesemondó*, Didakt, Debrecen, 2014. 11–101.

72 Jakab István, 'A Feketebéli király', In: NAGY Olga-VÖÖ Gabriella: *Havasok mesemondója, Jakab István meséi*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 2002. 212.

A *Feketebéli király* című mese ismét mozgósítja a kenyér motívumát, mégpedig nem a megtisztulás értelmében, sokkal inkább a szexualitással kapcsolódik össze, ráadásul a „be nem fejezett” szexualitással, ami jelen esetben a szeretői kapcsolatnak arra az aspektusára utal, ami megmarad szeretői viszonynak, és nem teljesedik ki házasságban vagy gyermeknemzésben.⁷³ A nemzés (breed) és a kenyér (bread) szavak az angol nyelvben összecsengenek, egymásra rímelve, éppúgy mint a lélegzet (breath), amely közös töről fakad a *bread* szóval. A közös indo-európai gyökér a *bhre* vagy *bhrē* szótörre megy vissza, amelynek jelentése: 'égni, melegedni'.⁷⁴ Azaz található az indo-európai nyelvekben olyan nyelvi *kihallható* összefüggés, amely egy jelentésmezőbe tereli a 'kenyér', a 'szexuális aktus' és a 'lélegzet' (új élet kezdete, isten lelke) szemantikáját.

A mitológia azonban egyértelmű és szoros kapcsolatot tételez a szerelem és a gabona között, és nem csupán a görög istenek alakjain keresztül, hanem olyan ősi hitrendszerekben és istenalakokban, amelyek megelőzik a görög mitológiát – a görögök is az ősi sumér/sémi kultúrából örökölték át őket. A mitológiai gondolkodásban az orgiák, a termékenység, a háború istene Tammuz és Isztár volt. Frazer azt írja, hogy a Földközi-tenger keleti partján fekvő országok (Egyiptom, Nyugat-Ázsia) népei Ozirisz, Tammuz, Adonisz és Attisz neve alatt jelenítették meg az élet – különösen a növényi élet – évenkénti elmúlását és újjáéledését. Adonisz neve a sémi *adon* „úr” megszólítás átvétele, és Tammuz isten alakját rejt. Tammuz jegyese vagy szeretője, Isztár, a természet megújító erőit megtestesítő nagy Anya-istennő.⁷⁵ Isztár természetét Frazer némileg leszűkíti, és értelmezése ezáltal félrevezetővé is válik, hiszen Isztár egyszerre a termékenység a testi szerelem, valamint a háború és a vizsály istennője, neve a keleti sémi nyel-

73 Bódi Erzsébet kutatásai nyomán a *Jelképtár* tesz említést egy lengyel népszokásról: a lánykérés alkalmával a fiú és a lány kenyeret cserélnek, ez a gesztus pedig a házasságkötést volt hivatott szentesíteni. ld. *Jelképtár*, (szerk. HOPPÁL Mihály, JANKOVICS Marcell, NAGY András, SZEMADÁM György), Helikon, Budapest, 2010. 153.

74 AYTÖ, John: *Bloomsbury Dictionary of Word Origins*, London, Bloomsbury Reference, 1991. 77–78.

75 FRAZER, James G.: *Az aranyág* (ford. BODROGI Tibor és BÓNIS György), Osi-
ris-Századvég, Budapest, 1995. 216–217.

vekben „istennőt” jelentett (asztar), ezzel is utalva arra, hogy alakja az összes istennő alakját képviseli.

„Az uruki Istár-kultusz olyan orgiasztikus ünnepségekkel kapcsolódott össze, amelyeknek önkínzás (esetleg önkasztrálás), a szexuális szabadosság megnyilvánulásai, a „kalistu” papnők szüzességének feláldozása is részét képezte.”⁷⁶ Adonisz Theiasz, asszír király és lánya Szmürna gyermeke (a lány bűnös szerelemre lobbant apja iránt, aki nem sejt, hogy lányával hál együtt, s e nászból születik Adonisz), föníciai-szíriai eredetű istenség, olyan növényi funkciókkal felruházva, amelyek a természet időszakos halálával és újjászületésével kapcsolatosak. Adonisz az év egy részét Perszephonénál tölti az alvilágban, a másik részét Aphroditéval (a föníciai változat szerint Astartával), akinek kísérője és kedvese lesz. Az Aphrodité-szentély Bübloszban olyan helyé vált, ahol a szent prostitúció nevében orgiákat rendeztek: az első nap a gyász jegyében zajlott le, míg a második nap örömmünnp volt a feltámadó Adoniszért.⁷⁷ Frazer megemlíti, hogy Tammuzt vagy Adonisz gabonaszellemeként is tisztelték – ugyan az Adonisz ünnepen gyorsan növe és elvirágzó növényeket ültettek cserépbe, maga a kultusz a gabonához is szorosan kapcsolódott. Adonisz halálának megsiratása nem más, mint annak siratása, hogy az ember erőszakosan elpusztítja a gabonát: levágja a mezőn, szétapossa a szérűn és porrá őrli a malomban.⁷⁸ Frazer egy feltételezéssel is él, amit egy X. századi arab író ránk hagyott írásából vonhatott le:

„Okunk van arra a feltevésre, hogy az ősidőkben Adonisz néha élő ember jelenítette meg, aki az isten képében erőszakos halált halt. Továbbá bizonyíték van arra, hogy a Földközi-tenger keleti részének földművelő népeinél a gabonaszellemet, akárhogyan hívták is, gyakran emberi áldozat képviselte, akit évről évre megöltek a tarlón. Ha ez így volt, valószínűnek látszik az, hogy a gabonaszellem kiengesztelése bizonyos mértékben összeolvadhatott a holtak tiszteletével. Azt hitték ugyanis, hogy ezeknek az áldozatoknak a lelke visszatér az életbe a vérükkel hizlalt gabonaszemekben, és ismét meghal a gabona learatásakor. Am a meggyilkoltak szellemei rosszindulatúak,

76 *Mitológiai Enciklopédia*, (főszerk. TOKAREV, Sz. A.), Gondolat, Budapest, 1988. I. 507.

77 TOKAREV: i.m. 621–622.

78 FRAZER: i.m. 223.

*hajlamosak az első adott alkalommal bosszút állni gyilkosaikon. Ezért a le-
mészárolt áldozatok lelkének kiengesztelésére tett kísérletek természetesen
összeolvad, legalábbis a néphitben, a megölt gabonaszellem megbékítésé-
re való törekvéssel. S amint a holtak visszatértek a sarjadó gabonában, úgy
visszajöttek a hit szerint a tavaszi virágokban is, amikor a langyos tavaszi
szellő felébresztette ezeket hosszú álmukból.*⁷⁹

Ezek szerint a gabonakultusz összefüggésben állt az emberáldozattal és a ha-
lottak lelkének kiengesztelésével. A mesében megjelenő kertészlegény, aki felé-
leszti a hervadó virágokat – Mogyorós Jánosnak is ez lesz a dolga a török király
udvarában –, ennek az engesztelő rítusnak az örököseként is cselekszik. Istár
(Innin, Astarta) alakja eredetileg a vegetáció, a gabona/búza és a nád termésének
bőségét, évenkénti újjászületését személyesítette meg. (...) Az Innin és Dumuzi⁸⁰
pásztoristen szerelméről és nászáról szóló sumér epikus ciklusok a termékeny-
ségi kultuszok szent ünnepeihez kapcsolódtak. Tiszteletükhöz orgiasztikus
szertartások, ill. a király és a papnő szent násza kötődött.⁸¹ Még Hérodotosz is
megemlékezik arról a babiloni szokásról, amelyben fent maradtak ezek az orgi-
asztikus szertartások:

*„Minden itt született nőnek életében egyszer le kell telepednie Aphrodité
szentélyében, s odaadnia magát egy idegen férfinak. (...) Az asszonyok cso-
portjai között ösvények haladnak, ezen járkálnak az idegen férfiak, hogy vá-
lasszanak közülük. Ha egy asszony itt egyszer leült, addig nem mehet haza,
amíg egy idegen férfi nem dob egy ezüstpénzt az ölébe, s kívül a szent he-
lyen nem közösül vele. (...) Az ezüstpénzt, bármekkora legyen is, nem szabad
visszautasítani, mert a pénzdarab meg van szentelve. Az asszony azt köve-
ti, aki először dobott az ölébe pénzt, és senkit nem szabad visszautasítania.
Miután odaadta magát, s ekképp lerótta az istennő iránti kötelességet, ha-
zatér, s attól kezdve semmi pénzért nem hajlandó még egyszer megtenni.*⁸²

79 FRAZER: i.m. 223.

80 A görög mitológiában Adonisz és Aphrodité alakjában vették át.

81 *Szimbólumtár. Jelmépek, motívumok, témák az egyetemes és a magyar kultúrából.*
(szerk. PÁL József és ÚJVÁRI Edit) Balassi Kiadó, Budapest, 2001. 227.

82 HÉRODOTOSZ: *A görög-perzsa háború* (ford. MURAKÖZY Gyula) Osiris Kiadó,
Budapest, 2007. I. 97.

Jakab István meséjében a kenyér megkezdése ilyen módon még csak nem is
utalhatna a házasságra – ahol az ágy és az asztal közös –, a mesei mondásban
nem az új élet, új királyfiak teremtésének céljával történik, hanem pusztá szere-
lemből. A szerelem szexuális aktusa ebben az esetben felülírja a morális szabá-
lyokat, a törvényeket, a (keresztény) vallási előírásokat is (hiába is mondja János,
hogy ő katolikus gyerek), és a megmentett lány, tisztaságába visszahelyezett szűz
jutalomként saját magát, saját tisztaságát ajánlja fel; leginkább olyan ajánlatot
tesz, amit a fent idézett babiloni Istár templomában rendezett orgiák leírásá-
ból ismerünk. *A Feketebéli király* lánya tehát olyan aktust hajt végre, amely az
ókori Istár/Aphrodité istennő által képviselt jegyeket mutatja, a felajánlkozást,
az élet orgiasztikus aspektusát, a gabona/kenyér általi kötődést. Azért mond-
hatja, hogy János megkezdheti a kenyeret, de be nem fejezheti, mert egyrésről
nincsen szüksége a szerelmi kapcsolat befejezésére (mivel ez nem odaigéren
alapuló szerelmi kapcsolat, sokkal inkább rituálé, vagy kultikus cselekedet), a
kenyérrel fennálló kapcsolat pedig, amit nem végez be, folytonossá teszi a lelkek
kiengesztelésére irányuló beállítódását, s így nem számolja fel az orgiasztikus-
sal való kapcsolatát sem.⁸³

A János a zárdában című mesében a búzakenyérből kicsírázó búzatábla („a
kenyér kicikázott, új búza termett a kenyérből” 694.) a meggyilkoltak, a holtak
lelke általi kiengesztelődés aktusát jelzi. A szerelmi aktus is majd egy növény
bokra alatt zajlik, amiről Mogyorós János a nevét kapja. A mogyoróbokor jelen-
tősége abban áll – immár nem a gabona, kenyér az, ami kiengesztelésre, vagy
orgiára utal – hogy János fia egy olyan termésről lesz elnevezve, amely a „rejtett
bölcesség, a tudomány szimbóluma”. A mogyoró a „bölcesség, az inspiráció, a
jövendölés, a mágia, a khtonikus erők jelképe. A misztikus ismeretek fejlődésére
vonatkoztatva a türelem és az állhatatosság szimbóluma, mivel a mogyoró las-
san érik be. (...) A népköltészetben a férfi genitáliákra emlékeztető alakja miatt,
a dióhoz és a makkhoz hasonlóan, szexuális szimbólumként jelenik meg.”⁸⁴ Mo-
gyorós János a nevében őrzött szimbólumon keresztül nemcsak a szexualitás-

83 János a mesében először olyan királylánynak nyeri el a kezét, aki egy másik férfit sze-
ret. A mese részletes elemzése a férfi-nő viszony tekintetében egy külön tanulmány
tárgya lehetne.

84 *Szimbólumtár*: i.m. 344–345.

hoz kapcsolódik – végül neki is el kell majd nyerni a királylányt – hanem ezt a bölcsesség, a varázslat, a tudás és a türelem útján teszi. A kukoricaszem ezért ad majd neki tudást, a török király nyelvét pedig ezért sajátíthatja el olyan könnyen. Mogyorós János tehát nem a kiengesztelés, a vétkek helyrehozásának gesztusával éli életét, hanem egy olyan termés szimbólumának védelme alatt, ami nemcsak biztosítja az őt körülvevő eseményekhez való igazodás képességét, hanem mintegy kemény burokba zárva, elhatárolja a sérülésektől, vagy a sérülés okozásától.

Mogyorós János anyja bizonyos értelemben nem különbözik *A Feketebéli király* lányától, hiszen mindketten valamilyen módon ellenállás nélkül engedik át magukat a hősnek – és itt most mindegy, hogy az egyik elájul, és azért nem képes akarattal ellenállni, vagy akarattal odaadja magát minden ellenállás nélkül. Ám az a szerető, aki mint szexuális partner az alapszükségletek – evés, szexualitás – mellett a nyitottságot és odaadást is felajánlja, ráadásul tabuk nélkül („mindenfilit elkövetek, ami neked tetszésed szerint történik”), valójában az európai keresztény kultúra leginkább tabusított, legtitkosabb létezője, akinek a léte eleve morális megítélés alá esett. Pedig ahogyan azt már Helting is hangsúlyozta, da-seinanalitikai szempontból a szeretői viszony „a másik lenni-hagyására” alapul, a tágasság és lelkesültség tapasztalatának adja át magát s olyan pozitív függőségi viszonyba bocsátkozik, amelyben „csak azért lehet önmaga, mert a másik lehetővé teszi ezt számára”⁸⁵. Ilyen értelemben a gonosz lelkektől megszálalt és megmentett lány nem az erkölcsi bűn vagy kicsapongás romlottságát jeleníti meg, azaz nem teszi semmissé lelke megtisztulását, hanem ebben a szeretői viszonyban fordul nyitottan önmaga és a másik, megmentője felé. Tehát a mesei meghatározottság, eleve elrendeltség, a mesei struktúra kényszerítő ereje is háttérbe szorul, hiszen a mesemondó nem a mesei üdvtörténetre aspirál, hanem bemutatja, milyen két ember egymásra nyílása, megtisztulása egymásban. A szerető titka pedig nem más, mint a feltétel nélküli odaadás, akár testben, akár lélekben.

Az erotikus cselekedet tekintetében a két mese között mégis hatalmas a különbség a következmény tekintetében. Míg a *János a zárdában* című mese első részének zárójelenetében János erőszakot követ el az általa kiszemelt fehérnép – akibe mellel bele is szeret – addig *A Feketebéli király* hőse a gonosz lelkektől megszálalt lány megmentése után mintegy ajándékba kapja a tiszta, még

85 Vö. HELTING: i.m. 183.

egymás iránti fogadalomról is lemondó szerelmet; pusztán azt kéri a hőstől, induljon tovább saját útján, s egy rövid időre még segítőjévé is válik – az általa a hőshöz juttatott tárgyakon keresztül pedig egészen a mese végéig. A szerelem/szeretet fenomenológiája kapcsán mindkét mesében a szexualitás fenomenológiája is vizsgálatra szorul, hiszen nem gyermeki, baráti, vagy anyai szeretetről van szó, hanem kifejezetten erotikus, szexuális kapcsolatról, amelyet a mesék ugyan csak utalásszerűen jeleznek, és már csak azért sem írhatnak le részletesen, mert a szexuális aktus térbeli helyzeteinek leírása könnyen pornográfiává válhat⁸⁶, ez pedig természetesen kívül esik a sorsmegoldó képletet felkínáló mesemondás célján. Mindazonáltal a két mese jelenetei két test találkozását írják le, de egészen másfajta kimenetellel: mindkettő ajándékot terem, amennyiben Jánosnak fia születik majd, *A Feketebéli király* Jánosa pedig a tiszta, önzetlen szeretet ajándékát, illetve egy segítőt kap ajándékba.⁸⁷

5. A SZEXUALITÁS KÓDJAI: A TILTÁSON ÉS TÁRGYIASÍTÁSON TÚL...

A szexualitás háromféle aspektusát szemügyre véve a *tilalom/tabu* tematikája a legszembeötlőbb, amelyhez jó kiindulópontot szolgáltat Bataille filozófiai-antropológiai (és némileg szürrealista) gondolatmenete. A szexualitás tabusítása előhívja a tabuk átlépésének vagy megszegésének szükségszerűségét is, így sorolódhat minden fajta – nem a reprodukciót és gazdasági folytonosságot szolgáló

86 „Ama radikális láthatatlanság helyébe egy minden ízében feltárt, nyilvános és prosztituált láthatóságot állítunk.” A gráfia (leírás) erre utal. MARION, Jean-Luc: *Az erotikus fenomén. Hat meditáció* (ford. SZABÓ Zsigmond) L'Harmattan, Budapest, (2003) 2012. 183.

87 Vö: Cifra János egyik meséjével, amelyben a királylányt elnyert hős a mesében a házasság előtti próbákat szinte azért folytatja a házasság és a fele királyság elnyerése után is, mert a királylány szinte üldözi szerelmével. A *Móré* című mesében azt mondja a királylány: „Felséges király úrfi! Megmentette az életemet, elpusztította a tizennégyfejű sárkánt. Jüjjen bő édesapámhoz, mer nincs menekvése magának tőlem. Hiszen nem ereszttem el, minden kívánságát teljesítem, ha akarja, a felesége leszek.” (173) Ez a felajánlkozás számot tart az ígéretre, sőt a jutalom előli menekvés lehetőségét is megvonná a királyfítól.

– szexualitás a transzgresszív aktusok közé. Merleau-Ponty testfenomenológiájában a szexuális test részben olyan *objektum*ként jelenik meg, amely ugyan mindig szexualitással áthatott, de társadalmi szabályozottságnak van alávetve és csak az egyes testtapasztalatok során léphet túl tárgyi meghatározottságán. Marion fogalma, az erotikus fenomén, a nyugat-európai gondolkodás filozófiájában azt a fordulatot ígéri, amely a gondolkodás által meghatározott, vagy a test által létesített világhoz való viszonyt a szeretet elsőbbségének fenomenológiájával váltja le, s a létezés vagy testtapasztalat végső okaként, vagy okozójaként jelöli meg.

Georges Bataille *Az erotika* című könyvében azokat a transzgresszív állapotokat veszi sorra, amelyek a nyugati civilizáció számára tabuvá váltak – ezek a transzgresszív állapotok a misztikussal és a szentséggel tartanak rokonságot: ilyen két transzgresszív állapot például a szexualitás és a halál/erőszak/gyilkosság. Állítása szerint alapvetően a halál a létezés kontinuitását, folytonosságát biztosítja, míg a reprodukció, a gyermek születése a létezés diszkontinuitásával, megszakadásával jár együtt. Az erotika azonban nem a szaporodást szolgálja, hanem az a „szerepe, hogy az ember legbensőbb lényéhez jusson el, oda, ahol megáll a szív”.⁸⁸ A szakrális tapasztalat terében a misztikus vagy erotikus tapasztalat rendre a halál, a kontinuitás terébe igyekszik. A transzgresszív állapot egyébként nem individuális, hanem kollektív állapot – a másokkal/másikkal való integrációra törekszik, csak abban valósulhat meg, következésképpen Bataille vitatja az egyéni/individuális transzgresszív élmény lehetőségét. Számára a megszakíttóság, a reprodukció, a tabu, az élet szférája szemben áll a folyamatosság, a transzgresszió, a halál szférájával: a létezők életük során a kontinuitás tapasztalatára törekednek, azaz életük a halál felé fut. Bataille szerint a transzgresszív tapasztalatnak három fajtája létezik, a fizikai, az érzelmi és a vallásos. A kontinuitás tapasztalatának élményét azonban minden formában (fizikai, érzelmi, vallásos) tabuk, tiltások szabályozzák, ezért a kontinuitás tapasztalata minden esetben szükségképpen együtt jár a tabuk és szabályok áthágásával.

Bataille a szexualitás kapcsán a genitális impulzust a krízis okozójaként nevezi meg, és a szexuális impulzus erőszakosságáról beszél. Az (állati) szexuális

88 BATAILLE, Georges: *Az erotika* (ford.: DUSNOKI Katalin et al.) Nagyvilág, Budapest, 2001. 19.

hévnek kiszolgáltatva az egyén az elszigeteltségének kritikus pillanatait éli meg: „Ezekben a pillanatokban győzik le a félelmet fájdalomtól és haláltól.”⁸⁹ A transzgresszió, az átlépés nemcsak a szakrális terében történhet meg, hanem egyfelől a szexuális beteljesüléskor, másfelől a reprodukcióban, vagyis a gyermeknemzésben. A reprodukció fenoménje azonban mindig is kapcsolódott a gazdasági érdekekhez, és mozgósítja a jog, az erkölcs, a vallás és a gazdasági struktúra fogalmait. Az emberi kapcsolatokként értett élet azonban sem gazdasági viszonyokra, sem jogi, vagy erkölcsi viszonyokra nem redukálható, de még testfunkciókra sem, állítja Merleau-Ponty.⁹⁰ Bataille kiindulópontja szerint az élet és a halál a misztikus és szexuális tapasztalatban kapcsolódik össze. A tabusított események transzgressziója csak olyan életszférában történhet meg, amely szemben áll a rendezett, szabályokon, (erkölcsi) törvényeken alapuló világrenddel. A munka világa ráadásul kizárja a tabuhoz kötődő erőszakot. Amikor Bataille azt állítja, hogy az „élet lehet kudarcra ítélt, de a létezés folytonossága nem”⁹¹, akkor érthetővé válik, hogyan mesél Jakab: az elkárhozott, gyilkosságot és erőszakot halmozó lélek, Jánás élete nem folytatódhat, de a létezés általa mégis tovább folyik. Ilyen értelemben a fehérség, aki majd Mogyorós Jánásnak ad életet, a létezés folytonosságának biztosításával – és nem az elkárhozott lélek életének folytatásával – mintegy megmenti, átmenti Jánást, és nem csak a nevében. *A Feketebéli király* című mesében egy elkárhozott lelket kell megszabadítani a megszállottságtól, aki ebben az elkárhozott létében szinte minden férfi halálát okozza maga körül – a király összes katonája és minden egyéb férfi jóformán odavész a királylány megőrzése közben. A megmentést mindkét esetben egy szerelmi aktus jelzi: az első esetben egy tiszta gyermeki lélek születik, a másodikban pedig egy, a tiszta szerelem jegyében megtörténő aktus. A rend, az erkölcs világából átlépve tehát a hős mindkét mesében a transzgresszió szakrális terében találja magát: az egyik a reprodukció terében (ahogyan a mag, a búza újra szárba szökken), a másik a szexuális beteljesülés terében (a szerelem és egyben a halál oltárán áldozva).

89 BATAILLE: i.m. 122.

90 MERLEAU-PONTY, Maurice: *The Phenomenology of Perception* (ford. Colin SMITH) Routledge, London-New York, (1962) 1999. 173.

91 BATAILLE: i.m. 28.

Merleau-Ponty *Az észlelés fenomenológiája* című könyvében egy külön fejezetet szentel a test szexuális vonatkozásainak. A szexualitás eleve átjárja, áthatja a látható testet, de immár nem testi funkcióként határozza meg, hanem olyan intencionalitásként, amely a létezés általános folyását követi, és megadja magát a mozgásának. A szexualitást nem lehet meghaladni, és nem is tudattalan reprezentációkban mutatkozik meg. Mindig úgy van jelen, mint egy hangulat⁹², de többértelmű amennyiben az emberi lét minden más alaphangulata is egyszerre több jelentéssel rendelkezhet. A szexualitás drámai, hiszen egész életünket elkötelezzük mellette. Miközben Merleau-Ponty hangulatként, az emberi létezés elválaszthatatlan aspektusaként határozza meg a szexualitást, amely mintegy belengi az emberi létezést, a fejezet végére egy hosszú lábjegyzetet illeszt, ami- ben a gazdasági, jogi és morális aspektusokról elmélkedik. A meztelenséget, a tekintetnek kitett meztelen testet is egyfajta objektíváló tekintetként határozza meg, amely szégyent és szégyentelenséget, esetleg ámulatot ébreszt. A szexu- alitás és a létezés alapvető kapcsolatában a test mint látható dolog, tárgy marad és csak a testtapasztalatok során lép ki abból az egyértelműségből, amelybe tárgy- ként került.

Jean-Luc Marion a szexualitásra egészen más szempontból tekint: kitágítja a szeretet fogalma felé és a szeretet egyik megnyilvánulási módjává teszi. A des- cartes-i *cogito ergo sum* alaptézisét meghaladva azt állítja, az ember csak akkor gondolkodhat, ha létezésében már eleve megelőzte a gondolkodást a szeretet ta- pasztalata és képessége. A gondolkodás nem függ a létezésről, az egyes létező- től bizonyosan nem, és szükségképpen eltárgyasítja a megismerés tárgyát, azaz távolságot generál. A szeretet azonban, amely az ún. erotikus redukcióban ér- hető tetten, felszámolja ezt a távolságot, és nem távolítható el az egyéntől: sen- ki más nem szerethet helyettem, állítja Marion. Az erotikus redukció az, amely nem magamra bíz engem, hanem kiléptet magamból, ezáltal biztosítva a világ- ban való lét felé irányuló kapcsolatot, nyitottságot. Az erotikus redukcióban az ember eleve nem maradhat magára utalva, egyedül – ez vezet ugyanis az ön- gyűlölethez – hanem mindig másokra megnyílván, mások felé fordulva, egyfaj- ta dialogikus (nem feltétlenül párbeszéd, hiszen a szerelmi aktus néma, vagy legalábbis a legkevésbé sincsen ráutalva, sőt nem is tart igényt a referenciális be-

92 MERLEAU-PONTY: i.m. 168.

szédre) viszonyban a kölcsönösségen (és szerencsés esetben ígéreten) alapuló lé- tezés tapasztalatához jut el, amelynek alapállítása: *amo ergo sum*, „szeretek, tehát vagyok”.⁹³ Marion következetesen végiggondolt és kifejtett téziseinek ismerte- tése meghaladja a tanulmány jelen kereteit, de néhány meglátása mindenkép- pen szorosan idevág.

Visszatérve a *Jánas a zárdában* meseszövegének fordulópontjához⁹⁴, amely- ben a két történet váltása megy végbe, a létezés folytonosságát biztosítva új élet teremődik. A létezés, *existere*, egyben kilépést is, megjelenést is jelent, s ebben a fordulatban a vétkes hős helyreállítani nem tudja azt a rendet, amit összeza- vart, nem képes önmaga felé fordulni, vagyis nem képes az érzékelés és gondol- kodás fordulatát önmagában előidézni, de legalább biztosítja saját létezésének egyfajta folytatálagosságát, hogy majd ebben az új létben történjen meg a fordu- lat is. Maga a szexuális aktus azonban a szeretőként kiválasztott fehérnép akarati hozzájárulása nélkül játszódik le. Mivel az ember ki van szolgáltatva a hús au- tomatizmusának, Jánas ezt használja fel a másik elcsábítására. A mesében nem egyszerűen egy erőszakjelenet leírását olvashatjuk, amelyben csalással és a hús automatizmusát kiaknázva Jánas felszámolja a másik ellenállását – hiszen az el-

93 MARION: i.m. különösen az első meditáció.

94 A görög *metanoia*, 'fordulat' eredetileg az érzékek, érzékelés átfordítását jelenti. Ez a fordulat nem más, mint az érzékelés vagy gondolkodás megfordítása. Tehát az anya- gi, látható világban épülő én határai közül úgy lehet kilépni, ha belépünk az isteni önvalóba egy olyan fordulattal, amely saját érzékelésünk és gondolkodásunk meg- fordításával érhető el. A Bibliában a *metanoia* szót vezeklésnek fordítják. A vezeklés eredetileg tehát nem az a keresztény egyház által 'felkapott' gondolat, hogy számolj el cselekedeteiddel, osztályozd őket aszerint, hogy jók vagy rosszak, helyesek vagy helytelenek, aztán egyenlítsd ki őket, hanem felhívás: amikor az ember bűnösnek érzékeli magát, és emiatt szorong – ráadásul nincs is más lehetőség, hiszen a csele- kedeteink eleve vétkeként jelennek meg –, az érzékek más irányba való fordítása a megfelelő válasz. Hová? Önmaga felé. A görög tragédia azáltal válik igazsággá, hogy nem elhallgat, hanem megmutatja a valóságot, keresztülvezeti az embert az összes borzalmakon és szorongásai összes képén. Aki viszont kész arra, hogy belenézzen az élet mélységeibe, az megszabadul minden szorongástól. vö. DETHLEFSEN, Thor- wald: *Oidipusz, a talány megfejtője* (ford. SARANKÓ Márta) Magyar Könyvklub, 1997. 68–72.

ajul a rablás folyamán, s így a lányrablás nem csupán mint mesei elem jelenik meg, hanem megkettőződik a húsok közötti kapcsolatban is: az a rablás, amely a nemi erőszak formáját ölti, egyben a gyönyör elrablását is jelenti.⁹⁵ Ez a fajta erotizáció nem csak azért kell véget érjen, mert minden erotikus esemény szükségszerűen tör a végkifejlet és lezárulás felé, hanem azért is, mert a két hús (Jánas és a fehérszínű hús) közötti megnyílás helyett az egyik birtokba veszi a másikat. A birtokolható tárgyként elgondolt test ismét azt az örökséget idézi fel, amely Jánas sorsának meghatározó eseménye volt: a vagyonként elgondolt gyermek hangoztatásának motívumát ismétli.

Ahogy fentebb már szó esett róla, Mogyorós Jánas anyja bizonyos értelemben hasonlóságot mutat *A Feketebéli király* nőalakjával, és nem csak abban, hogy a női szépséget képviseli, vagy nem tanúsít ellenállást (különböző okokból persze), hanem abban a gesztusban is, ami sem igazságszolgáltatásra, sem erkölcsi helyreigazításra, sem ígéretre nem tart igényt. Mondhatnánk, hogy mindkettő egyszerűen csak haza szeretne menni.⁹⁶ A titok szemantikájának heterogenitása lehetővé teszi, hogy egyszerre jelenjen meg az elválasztottságtól (latinul *secretum*) a házasig, az otthonig (németül *Geheimnis*) vezető út – ez mindkét nőalak

95 MARION: i.m. 219.

96 Ahogy Bódis Zoltán utal rá, a titok német megfelelője, *Geheimnis*, a *Heim*, „otthon” szót tartalmazza, s utal arra, hogy a titoknak a családban van a helye, illetve hogy a család eleve titkokkal van átszőve. Vö: BÓDIS: i.m. 131. Ilyen értelemben valóban szabad hazavinni a titkot (másoknak el nem beszélhető eseményt – erőszak, orgia) sőt, leginkább ott van a helye. Ezért mondhatja majd a királylány zsebében lapuló kenyér a lány helyett az ördögszeretőnek, hogy „Mit szénvetté tő ahó képest, amit nekőm köllött kiállanom! Engőm évetőttek, mögboronáltak, lévőktak, kicsépőttek, mögöllettek, mögdagasztottak, kisütöttek, oszt mégis mögbocsátok. Akkor tő is mögbocsáthacc! (*Baranyai magyar néphagyományok I–III*. Gyűjtötte, szerkesztette és jegyzetekkel ellátta BERZE NAGY János Dr., Kultúra Könyvnyomdai Műintézet, Pécs, 1940. II. 153–158.) Az ördögi kísértésnek ellenálló lány helyett az otthonról hozott kenyér beszél, az, ami még kapcsolatot tart az áldozathozattal. Vö: BÁLINT Péter: „Az állandóság, a folyamatosság és elzárttság hermeneutikája (Az „Ördögszerető”-típusú [407B] népmesékben)” In: Uő. *Meseértés és értelmezés. A kárpát-medencei népmese hagyomány hermeneutikai vizsgálata*, Didakt, Debrecen, 2013. 231–258.

esetében inkább a származási tájék otthona és nem az általuk új család számára megteremtett otthon terepe. Míg a *Jánas a zárdában* című mese hőse előtt rejtve (magyar *titok*, vagy a görög *letheia*) marad a származási tájék, és a másik lény – hiszen a másik birtokbavételét eleve az eltárgyasítás tette lehetővé, és megakadályozta a valódi megismerést – addig *A Feketebéli király* lánya a létet és benne a szeretetet olyan feltárultságában teszi hozzáférhetővé a hős számára, amely éppen ezáltal juttatja el a lét fel nem tárhatatlan, mindig rejtettségben (*aletheia*) maradó aspektusának megtapasztalásához.⁹⁷ Azaz az otthonmaradás szándékának kinyilvánításával egyik nőalak sem kényszeríti a hőst olyan felelősségvállalásra, amely vagy eleve teljesíthetetlen (*Jánas a zárdában*), vagy sorsának útjában áll (*A Feketebéli király*).

Jánas megvakíttatása egyenesen ennek a lehetetlen felelősségvállalásnak a következménye. A szembeforduló arc az alteritás próbatétele elé állít, ezért nem is lehet látvány, hanem elsősorban szembeszegezi velem a másikkal a világra nyíló perspektíváját (tekintetét) és megszólít: Ne ölj!⁹⁸ Mivel a gyilkosság örökre megjelöl, lehet, hogy részben megakadályozza az arc parancsát: Szeress! Marion szerint mindig csak a másiktól kaphatom meg magamat, saját húsomat, és ennek mindenkor előfeltétele az arc parancsának való engedelmisség – ez az engedelmisség pedig eleve már mindig abban a tapasztalatban gyökerezik, hogy a szeretve levés számára is én nyitom meg magamat. A szeretet nem csak dialógikus partnervizonyt tételez, hanem olyan egymásba íródást, a húsok kereszteződését, amelyben a résztvevők helyettesíthetetlenek, és csak egymáson keresztül jut-

97 DERRIDA: „Ki az anya?” i.m. 13. Derrida az anyáról beszélve a közvetlen érzékelés (matriarchátust meghatározó fogalmát) és az ész bizonyosságát (patriarchátus) állítja szembe. A *phüszisz* és *tekhne* által meghatározott civilizáció az idő előrehaladtával a *tekhne* ismétlődésre és reprodukálhatóságra épülő működését erősítette fel. „Ami itt a titkot tanúság és az apaság jogi koholmányához kapcsolja, az az apaság tulajdonítása, ami mindig túllépi, meghaladja az észlelést, túlhalad az érzékek tanúságán; az apával való kapcsolat mindig egy olyan térséghez tartozik, ahol a titok lehetséges és maradandó, egy „misztikusnak” nevezhető térséghez: a misztikus rejtélyest és titkosat jelent, legalábbis a titok görög szemantikája értelmében, amit az elmúlt években megkülönböztettünk a latin *secretum* (*secernere*, szeparáció, stb.) és a német *Geheimnis* (*heimisch*, *heimlich*, házis, otthon, stb.) szemantikájától.”

98 MARION: i.m. 135.

hatnak önmagukhoz. Jánas, aki a fizikai testet épp úgy akarja birtokolni, mint egy tárgyat, olyan arccal fordulhat csak a fehérség felé, amely még nem készült fel a „Szeress!” parancsának válaszára: csak így történhet meg, hogy megvakítják. A másik saját elérhetetlenségét fordítja szembe vele és lehet, hogy egymásban való kereszteződésükbe beleegyeznek, de szabadságában áll az is, hogy nem. A szerelem abban az értelemben vak, hogy amíg nincs olyan, aki ebben az intencionalitásban elé lép, és betölti a helyet, addig nem is láthatja – ezért marad vak szemlélet, előreszalad és vakon születik meg. A szerető csak azt ismerheti, láthatja, amit eleve szeret, és csak annyiban ismeri, amennyiben máris szereti. Jánas fehérséggel való kufárkodása, elrablása, birtoktárgyként kezelése nem teszi lehetővé, hogy szeretőként nyíljon meg, s a másik döntése a felszólítás elutasítását illetően semmi más, mint válasz egy olyan meghívásra, amelyben a másik nem szeretőként lépne elő, hanem gyilkosként: a halott hús a jó hús, vagyis az, amelyik már nem képes ellenállni.

Amennyiben a fehérség ellenállása csalás útján felfüggesztődik, Jánas ismét egyfajta gyilkosságot követ el, ismét a „ne ölj!” parancsa ellen vét, és mert nem látja szerelme tárgyát (sem), vakságra kényszerül. A vakság ebben az esetben nem az Oidipusz történetből ismert önmegvakítás, mint önbüntetés példája, amelyben a külső látás belső szemlélődéssé válik, hanem éppen a belső szemlélődés elutasításának következménye: az a fogyatékoság, ami eddig Jánast akadályozta, kívül, az arcán is megjelenik. Szeme világának elvesztése nem vezeti el az önvizsgálathoz: a magányos bolyongás végén elpusztul – sem jóvátételi lehetőségeit nem használta ki, sem a vakság által lehetővé tett belső vizsgálatnak, sem az érzékek átfordításával járó fordulathoz nem adott esélyt. A *Jánas a zárdában* című mese fordulata részben azért okoz meglepetést, mert a hős nem szokott meghalni a mese elején, és mert a mesékre jellemző jóvátétel, vagy ki-egyenlítés látszólag nem érvényesül. A *Feketebéli király* című mesében a királylány és az őt megmentő legény násza pedig azért meglepő, mert a hős, aki végre megmenti a lányt, a kezét és a fele királyságot szokta jutalmul elnyerni. Ebben a mesében azonban sokkal fontosabb, hogy a hős bejárhatta saját útját, kiállja még azokat a próbákat, amelyek erejéhez juttatják. A szerelmi aktus – amely egyébiránt egy kriptában esik meg, hogy egyszerre váljon a szerelem, az élet és a halál helyszínévé – azonban olyan kölcsönös odafordulásként megy végbe, amely beteljesítheti az erotikus redukció radikális formáját. A szerelemhez az erotikus

redukcióban megnyilvánuló ismétlésére van szükség, amely az újra és újra beteljesülő odafordulást, a húsok ellenállás nélküli kereszteződését ismétli. A harmadiknak, a gyermek eljövételének „az a funkciója, hogy biztosítsa az erotikus fenomén állandóságát, és maradandó láthatóságát”.

A *Jánas a zárdában* című mesében ez nem valósulhat meg, hiszen nem egy marion-i értelemben elgondolt erotikus redukción belüli szeretői viszonyt vagyunk tanúi, hanem egy olyan alaphangoltságú hős történetét olvassuk, akinek megszületésekor és cselekedeteiben is sorra megszállott birtoklási vágyról tesz tanúbizonyságot – akár a feloldozást szeretné birtokolni, akár a szerelmet, akár a nyugodt életet. „A gyerek-dologra, a saját gyerekekre irányuló megszállott birtoklása vágy könnyen együtt járhat a megszületett gyermek iránti közönnyel, a róla való megfélemezéssel, a gyermek instrumentalizálásával, kényelmi eszközként való felhasználásával, sőt akár a rossz bánásmód általi elpusztításával, fizikai vagy pszichológiai értelemben.”⁹⁹ Részben ezért hal meg, s nem lehet apa Jánasból, részben ezért kell az anyának eltávolítania fiát, Mogyorós Jánast a származási tájékról, az otthonától (beírta egy bentlakásos iskolába). „Mivel már apja nincsen; úgy született szerelemgyerekül, hát legalább a gyerekből legyen valami.” (704.) A származási tájékról eltávolított Jánas tehát a titkot otthon hagyja, hogy az többet ne váljon elérhetővé.¹⁰⁰ Számára az otthon elhagyása élet és halál kérdése, szó szerint értelmet kell keresnie a vándorlások során úgy, hogy többé ne a származás; a létezés, a szexualitás titkát fessegesse, hanem a tudás és a szeretet titkát. A tudás eleve a szeretetből fakad, hiszen csak azt ismerhetjük meg, amit már eleve szeretünk – a kiskakas-epizód is erre utal; Mogyorós Jánas megszereti a kistyúkot és amikor azt a szakács le akarja vágni, hogy levesbe főzze, megmenti az életét; cserébe a kiskakastól egy csodás kukoricaszemet kap, amely minden, számára szükséges tudás birtokába juttatja.

A szexualitás a szeretet egy testiségben megnyilvánuló aspektusa és annyiban tartható fönt, amennyiben megszabadul az erotikus fenomén állandó ismétlődésre törekvésétől. De ezt nem egy gyerekben teszi majd meg, hanem azáltal,

99 MARION: i.m. 261.

100 „Nem tudni többé, ki az anya (és talán nem kell ismét hangsúlyoznom, hogy ez a bizonytalanság nem pusztán fontos elméleti tét, de a legfantasztikusabb és legmegrázóbb szenvedélyek hordozója is lehet). DERRIDA: i.m. 29.

hogy felhagy önmaga gyűlöletével, a másik kegyelmére és bizalmára bízza magát, vagyis megfordítja az érzékelést (metanoia). A felismerés, hogy már előttem is mindig szerettek anélkül, hogy ismertek volna, nemcsak a születés előtt is létező szülők szeretetéhez juttat el, hanem ahhoz az első szeretőhöz, aki „tökéletesen, hiba és hiányosság nélkül, a kezdetektől egészen a végig” szeret. „Ő szeret először és ő szeret utoljára.”¹⁰¹ Mivel a mese nem példázat, és nem midrás beszéd, amely az isteni szeretethez való közelebb jutás lehetőségeit tárja fel a nyilvánosság normáin és a gyakorlati szabályok rögzítésén keresztül, és nem is célja a múltban hozott törvények vagy hagyományok folytonosságának biztosítása, szükségszerűen lemond az isteni szeretet bemutatásáról. (Az isteni gondviselés elbeszéléséről nem mond le, s ebből is érzékelhető, hogy a kettő nem ugyanaz: az isteni szeretet egy létezés mód, egy viszony, az isteni gondviselés pedig ennek megnyilvánulási módja.) Azonban egy-egy mesei alakon és cselekedetein keresztül megmutathatja azokat a lehetőségeket a szeretetre, amelyek a mindenkorin isten képére teremtetett (teomorf) ember számára elérhetőek. Amikor Jánas „vak szeretőként” tör előre, látásától megfosztva, s már nem tudja, mit szerethet, kit szerethet és hogyan, akkor találja meg azt a másik szeretőt, akinek már eleve ott kellett lennie, aki megelőzte, és várt, és némán hívta.¹⁰² Az isteni szeretet számára ilyen értelemben a tízparancsolat sem törvény, csak ajánlás – máskülönben hogyan is bocsáthatott volna meg Isten Jánasnak a sok bűnéért – amelynek a betartása „jobb”, autentikusabb élethez vezet. Az isteni szeretetközeli emberi módjai pedig részben titkokban kell maradjanak annak érdekében, hogy az emberi világra jellemző polaritás¹⁰³ ne kíváncsítson meg semmiféle kiegyenlítést, egyensúlyt, ne fedezzen fel semmilyen hiányosságot, vagy elvétést. Ha emberként megadatik neki a tiszta szerelem, mint Jánasnak *A Feketebéli királyban*, a

101 MARION: i.m. 290.

102 MARION: i.m. 281–282.

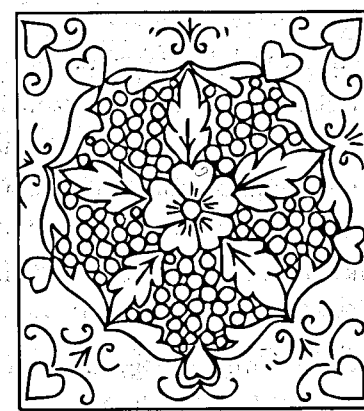
103 DETHLEFSEN: i.m. különösen „A tragikus vétség” című fejezet. 45–72. „A keresztény ember megtanulhatná a tragikus vétség tükrében újfajta módon értelmezni saját bűnfelfogását, megláthatná, hogy a bűn elkülönülést jelent, s így hozzátartozik az emberi léthez, sőt megneemesíti azt, mert a bűn személyes szabadságának záloga.” (70.) A titok pontosan ugyanígy elkülönüléshez vezet, és azáltal tehet szabaddá, ha otthonosként magunkévá tesszük, árnyékként integráljuk és meghagyjuk annak, ami: titoknak.

mese szerint jobb, ha nem ebben a földi szerelemben (ami szükségképpen tökéletlen, hiszen ki van téve az idő vasfogának, azaz nem válhat időtlenné) nyeri el jutalmát, hanem saját erejének felkutatásában, amire földi létezése miatt valódi „jogosítványt” nyert. Hiszen az ember a földi létben csak emberként tud szeretni, azaz mindig is hiányosan, hibásan és tökéletlenül, a mesei hős pedig ezeket az utakat járja be, erőforrásait ezek a próbák biztosítják.

BICZÓ GÁBOR

A TITOK-PARADIGMA ALAKVÁLTOZATAI

A MESÉBEN: ÁMI LAJOS ÉLETMŰVÉNEK PÉLDÁJA



BEVEZETÉS



Az ÁMI LAJOS MONUMENTÁLIS ÉLETMŰVÉT bemutató gyűjtemény 27. számú meséje, *Az advárkirály, hárman maradtak egy testvérek* címmel jegyzett történet drámája az utókor olvasóját mélyen megdöbbeníti.¹ A gyűjtő Erdész Sándor kommentárja szerint a hűtlen testvérről szóló minden tényleges mesei elemet nélkülöző szöveg az erdőbe gyermekével kitett anya motívumának okán sorolható a tündérmesékhez. A formális tipológia azonban az értelmezést könnyen félrevezeti, a szövegben adott jelentéshalmozódást nem engedi kibontakozni.

A történet menete szerint *Advárkirály* halálát követően, legidősebb fia veszi fel nevét és örökli a trónt, aki aztán középső öccsét trónörökösnek jelöli ki, míg a legkisebb testvérét írnoknak teszi meg. Az ifjúkirály összeházasodik egy királylánnyal, majd testvéreit is nősülésre bízta, ám idővel a királynénak fiúgyermek születik. Ekkor az események drámai fordulatot vesznek, ugyanis történik, hogy egyszer a király legkisebb öccsét a királyné szobájában találja. Elvileg egy idegen férfi számára a tabusértés a szokásjog szerint halálbüntetéssel jár, de a király, lévén öccséről van szó, száműzetésre változtatja az előírászerű ítéletet. A büntetés szerint feleségét és fiát középső testvérével – a trónörökösrel – az erdőbe viteti, hogy ott vadak tépjék szét, ellenben a trónörökös, tehát a középső testvér a királyné könyörgésére megkegyelmez.

„Nézd, én nem engedhetlek el, királyné, hogy tudjam én azt megtenni? A király megtudja aztat, hogy a titkot elárultuk, engemet is felakasztat, neki hatalma van énreám is! (...) Na, én még akkor is nem tudok veled mást mit tenni, gondoltam egyet, te királyné, sajnállak nagyon.”

A trónörökös egy erdészcsaládnál rejtje el az asszonyt és fiát, rájuk bízta a titkot, amit életük árán is őrizniük kell. Hat nap múltával a király lelkiismeret furdalása annyira erős lett, hogy elküldi középső öccsét abban a reményben, hogy a vadak még nem pusztították el családját. A középső fiú természetesen nem fedi fel a titkot, így az erdésznél menedéket lelt királyné gyermekével hazatér. Aztán

azért, hogy szemtanúk ne maradjanak, a titok örökre rejtve legyen, a trónörökös legyilkolja az egész erdészcsaládot rablótámadásnak álcázva az esetet.

Időközben a száműzött legkisebb testvér, Sándor herceg menedékre talál a török királynál, és lánya kezéért elárulja bátyja haditerveinek gyengéjét. A boszszúvágyó száműzött herceg apósa hadseregével át is töri testvérbátyja védelmét és foglyul ejti a királyt magát. Ámi szövege, mondhatni a szokásos naturalizmussal részletezve beszéli el a megfontolt a testvérgyilkosságot, ahogy a győztes testvér, kivégzi bátyját.

„Ki lesz az az ember, aki a királyt fel fogja bontani és jó apróra összevágja? Mondta egy legény:

„Én civilben mészáros vagyok, igen sok húst vágtam, van nekem jó éles bal-tám és jó éles késem! majd én eldarabolom!

Na gyere ide, száz aranyát kapod!

*Odament a legény, a királyt felódták és az elvágta a nyakát, tőkére huzta, jó apró darabokra szíjjelvágtá, az erdőbe elhajigálta.”*³

A drámai történet menete itt azonban nem ér véget és zárata további meglepetéseket tartogat az olvasó számára.

„Sándor herceg a feleségének, a török király jányának azt mondta:

– Nem szeretlek, mert bűdös a szád!

*És elhagyta, elvállott tiülle. Hazament és elvette a bátyjának a feleségét, akit gyanúsított úrra a bátyja, mikor a szobájába tanálta.”*⁴

A trónörökös (középső testvér) szembesülve az eseményekkel, melyeknek részben okozója azzal, hogy nem hagyta a vadaknak áldozatul a királynét és fiát, pisztollyal öngyilkosságot követ el. Nem bírja elviselni az önvádat amiatt, hogy bátyjának igaza volt, öccsével szembeni gyanakvása megalapozottnak bizonyult. Ámi a történetet tanulságos mondattal fejezi be.

*„Igy a királyi család mindenki elpusztult, csak Sándor herceg a király feleségével lakott, mert a fiút a magáénak érezte.”*⁵

3 im. 375.

4 im. 375–76.

5 im. 376.

1 ERDÉSZ Sándor (szerk.): Ámi Lajos meséi I. Budapest. Akadémiai, 1968. 370–376.

2 im. 372.

Advár király története az olvasó számára igen csak elgondolkodtató és számos párhuzamosan érvényes következtetés megfogalmazására kínál alkalmat. Már maga a címadás is érdekes, és bár nem áll rendelkezésre arra vonatkozó pontos adat, hogy Ámi kitől tanulta meséjét, az „*Igazság*” király története multikulturális környezetre, konkrétan román hatásra utal.⁶ A szűzsé csábító metaforikus olvasataként kínálkozik az „*igazság*” bukástörténeteként való értelmezése. Az *Advárkirály* sötét tónusával és reménytelen üzenetével Ámi egyébként gyakran pesszimista hangvételű történetei közül is kiemelkedik. A házasságtörő asszony és a testvérgyilkos szövetségének diadala okkal sérti az olvasó igazságérzetét, hisz az áldozatok, a két idősebb fivér saját jóakaratauk, pontosabban a megbocsájtás áldozatai. Megfordítva, a két károkozó, a házasságtörő királyné és az ármanykodó öcs a megérdemelt büntetés könyörtelen végrehajtása esetén nem okozhatnák azok bukását, akik képesek a megbocsájtásra. Ugyanakkor és a helyzet nyilvánvaló paradoxonja, hogy az erkölcsi jót megtestesítő trónörökös, amikor elrejt, és ezzel megmenti a halálraítélteket, valamint a király, amikor enged lelkiismerete parancsának és hazahozatja feleségét és fiát, akkor éppen tetteikkel bizonyítják a morális jó képességét. Másként fogalmazva, Ámi történetének logikájában kódolva van a bukás. Az ember etikai értelemben akkor jó, ha *in praxi* jó, ezzel azonban védtelenné válik azzal (azokkal) szemben, akik ezt nem tartják iránymutatónak.

A további részletektől, a mese bonyolult etikai problémáitól elvonatkodtatva, az *Advárkirály* Ámi történeteinek, de általában a mese fenomenjének egy fontos logikai-szerkezeti alkotóelemét állítja figyelmünk középpontjába. Jelesül a cselekmény egész menete felfogható a titok, pontosabban a szereplők a titok, valójában titkok elleplezése és megfejtése körüli kísérleteinek sorozataként.

A történetben a legsúlyosabb titok a házasságtörés eseménye, melyre csak az utolsó mondatban derül fény. A király erre vonatkozó gyanúja, illetve öccse és felesége, valamint fia elpusztításának terve éppen a titok megőrzését szolgálja,

6 Ámi saját elmondása szerint 1918 után nem tanult több mesét, ami azt jelenti, hogy az 1886-ban született mesemondó a késődualizmus multietnikus közösségeiben sok történetet sajátíthatott el. A román *adevăr* (igazság, valóság) a latin *veritas* (igazság, valóság) főnévből ered. A mese címadó hősének neve, *Advárkirály* nyilván a román kifejezés magyarított változata.

ami, amennyiben kiderül, árnyékot vetne személyére, és azon túl, hogy hiúságát mélyen sérti, a nyilvánosság felé megkérdőjelezné uralkodói alkalmasságát. *Advárkirály* tettében a lokális falusi közösségek életét meghatározó normatív elvárások köszönnek vissza. A mesemondó Ámi saját szűkebb pátriáját jelentő szamoszegi roma közösségében is nyilván érvényes alapvető társadalmi értéket, a hűséges feleség toposzát állítja középpontba és a vélelmezett tabusértést követően a legszigorúbb megtorlás motívumát építi be a történetbe.

Továbbá, a titok reprezentációja a mesében a királyné elbűjtetésének eseménye, aminek megőrzésében a trónörökös második testvér az erdészcsalád titoktartására épít. A hallgató (olvasó) érti azt is, hogy a titok esetlegesen utólagos felszínre kerülése milyen veszélyt hordozhat, ezért az erdészcsalád kivégzésének elképesztően brutális módja – etikátlansága – megdöbbentő, de a történet logikájából szervesen következő megoldás.

Végül a történet menetében a titok megmutatkozásának harmadik formális esete, ugyancsak kulcsszerepet játszó motívum, a száműzött Sándor herceg titka, azaz a bátyja, *Advárkirály* haditervének gyengéjére vonatkozó tudás, ami a király bukásának, legyőzésének előfeltétele. Mondhatni, leegyszerűsítve, a röviden bemutatott történet szűzsége titkok egymásból következő láncolata, az ezek elrejtésére és leleplezésére irányuló kísérletek sorozata. Az *Advárkirály* Ámi mesemondására egyébként jellemző és a mesékkel kapcsolatos közkeletű várakozással ellentétes megoldása, tehát a hős bukása, a gonosz diadala, pontosabban ennek bemutatása figyelmünket okkal irányítja a titok-paradigmatikus értelmének kérdésére a mesében.

A következőkben Ámi Lajos meseművészetének példáin keresztül kísérletet teszünk a titok a mese strukturális formai és koncepcionális tartalmi alkotóelemeként történő bemutatására és értelmezésére. Mielőtt a konkrét példákra ki térnénk, előjáróban néhány általános megállapítást kell tennünk.

1. ELMÉLETI KERETEK

Álláspontunk szerint Ámi grandiózus és jól dokumentált életműve lehetőséget kínál arra, hogy a titok alakváltozatainak a mesében és az ezt megalapozó mesei gondolkodásban betöltött sokoldalú szerepét átfogó vizsgálat tárgyává tegyük. A terv megvalósítását már csak az is támogatja, hogy a titok-fenomenje és

a mese paradigmaticus értelme között etimológiai értelemben bizonyíthatóan szoros kapcsolat áll fenn. Ugyanis, amint erre a görögből vett *enigma* (rejtély, talány) kifejezés utal, a fogalom eredete szerint az *ainisszomai* (homályosan mondani, sejtetni valamit) igében gyökerezik, illetve az ily módon elmondott dolog műfaji általánosítására az *ainosz* főnevet használták, melynek egyik jelentése: mese, példázat.⁷ Ezek szerint az *enigma* értelmében vett titok, legalábbis etimológiai háttérét tekintve a mese lényegét illeti.

Természetesen a kérdés az, hogy a titok fenoménje a mesében kimerül-e az *enigma* értelmében elgondolt rejtély képzetében? A kérdés megválaszolását, mintegy Ámi példáinak értelmezését megelőző bevezetésként, két tematikus szempont nagyon rövid vázlatával kezdjük. Ezek szerint felvetjük a titok ontológiai tartalmának és hermeneutikai szerkezetének kérdését.

A titok-fenomén ontológiai tartalma

Ha a mindennapi megközelítésből indulunk ki, mely szerint a titok „*mások elől elhallgatott, leplezett tény, dolog*”, akkor be kell látnunk, hogy a titok ontológiai értelemben két egymást kiegészítő, de intencionalitását tekintve ellentétes aspektus egysége. A titok fenomén egyik oldalát, jól belátható ismeretelméleti feltételként, a reflexív tudat saját korlátainak felismerése képezi. Ugyanis a titok összezavarja a megismerő értelem munkáját, mert a megértő erőfeszítés a titokkal szemben annak „határainál” elveszíti kompetenciáit. Pontosabban fogalmazva, a szembesülés a titokkal a megismerő tudatot saját kompetenciáit illető korlátainak felismerésére kényszeríti. Ebben a megközelítésben a titok-fenomén a rejtély értelemben adott kognitív entitás. Az ember találkozása a titokkal és a találkozás következményei két lehetséges reakciónak nyitnak teret. Egyrészt, a titok hermetikus (teljesen elzárt, hozzáférhetetlen) értelemtartalma hathat bénítóan, amennyiben szilárd keretei a megismerő kíváncsiság előtt nem nyitnak kapukat: a beletörődés a titok elfogadását jelenti. Másrészt és éppen ellenkezőleg, a titokban adott rejtély, tehát mindaz, ami itt közvetlen evidenciaként hozzáférhetetlen a megismerést további erőfeszítésre, új utak keresésére, az értelem komplexebb működésére ösztönözheti.

⁷ Györkösy Alajos–Kapitánffy István–Tegyei Imre (szerk.): *Ógörög-magyar szótár*. Budapest. Akadémiai, 1990. 35.

A titok ontológiai értelemben vett ellentétes intencionalitással jellemezhető másik vetülete, nevezzük így, a titok árnyékos – hogy egy vizuális hasonlattal érzékeltessük a helyzetet – oldala, az értelem beavatottságának tényére utal, és az ezt megtestesítő konkrét tudásra vonatkozik.⁸ Ugyanis a titok-fenomén ontológiai értelemben nem csak az erre vonatkozó tudás hiányát, de másfelől, és a beavatottságban a tudást is feltételezi, azt, amikor létezik az a megértő pozíció, amely bizonyosan birtokában van annak, ami lényegénél fogva elrejtett. A titokra vonatkozó tudás, a beavatottság, értelemtartalmánál fogva éppen a megőrzést szolgálja. A titoktartás a titok *conditio sine qua non*-ja.

A titok-fenomén hermeneutikai szerkezete

A Janus-arcú titok-fenomén két aspektusának rövid körülírása nem csak ontológiájába enged betekintést, de azt is érthetővé teszi, hogy fogalommal jelölt entitás mindig konkrét, mindenkor szituatív, azaz eseti társadalmi-kulturális helyzethez kapcsolódik, amennyiben feltételezi azokat, akik elrejtettséggént szembesülnek vele és azokat, akik beavatottként a jelentésben birtokolják azt. Másként fogalmazva, a titok általános értelemtartalma csak az esetben, tehát konkrét jelentésként mutatkozik meg. Mondhatjuk azt, hogy a titok induktív fenomén, ami arra is utal, hogy a tétel nem megfordítható: a titok, mint általános nem létezik.

A titok alakváltozatainak vizsgálata Ámi Lajos meséiben részben éppen annak bizonyítását szolgálja majd, hogy megértsük, miként teszik az életmű szövegei lehetővé a jelenség értelemtartalmának a különféle konkrét esetekben történő megmutatkozását? Pontosabban, figyelemreméltó, hogy ugyanazon szerző a titok önmagában rejtélyes sokoldalúságára támaszkodva hányféle variációját képes a jelenségnek kiaknázni.

Másfelől, és itt visszatérve eredeti kérdésünkhöz, tehát, hogy az *enigma* értelmében felfogott titok kimeríti-e a jelenség értelemtartalmát, vizsgálható egé-

⁸ A beavatottság, a titkos tudás, avagy a titok tudásának perszonalifikálása a nyugati gondolkodásban tekintélyes hagyománnyal rendelkezik, amint erre például Hermész Trismegisztosz figurája is utal. (Vö. HEIDUK, Matthias: *Offene Geheimnisse – Hermetische Texte und verborgenes Wissen in der mittelalterlichen Rezeption von Augustinus bis Albertus Magnus*. Würzburg Universität, Würzburg, 2008. 6–11.)

szen más megközelítésben is. Frank Kermode a titoktartás és a titok fogalmát a hermeneutikai értelemben felfogott értelmezési tér tartozékaként láttatja. Elemzése, ami a narratív értelemben adott titok-paradigma részletes kifejtését illeti, valójában a hermeneutika két jeles hagyományát vonja össze. Egyrészt felöleli az allegorikus értelmezési tradíciót, a Hermész figurájához és funkciójához köthető elrejtett jelentés felfejtésére tett megértő erőfeszítést, ahol a megértő beállítódás tárgya a közvetítésben rejtélyként adódó feladvány. Az allegorikus hagyomány filozófiai megalapozása, mint ez közismert a 18. századi történeti hermeneutikai hagyományban nyerte el modern értelmét, *Johann Jakob Rombachtól* a romantikus filológiai megalapozottságú hermeneutikán, *Christian Wolfon* át, majd az erre kritikai értelemben támaszkodó *Schleiermacher* munkásságán és a heideggeri egzisztenciális hermeneutikán keresztül *Gadamerig* tartó íven keresztül. Kermode azonban nem csak ezzel a bő két és fél évezredet felölelő gondolati hagyománnyal kalkulál.

A narratíva szövegébe ágyazott titok értelemtartalmát működtető hermeneutika az arisztotelészi hagyomány tükrében a nyelv képességeként, mint beszéd (glossza) érvényesül.⁹ A kimondott szó funkciója a gondolat nyilvánosságának megteremtését szolgálja, és a jelentés az elrejtettségből történő világra segítése ebben az összefüggésben nem interpretáció, hanem tiszta beszéd. Másként fogalmazva a megértés a logikai-grammatikai alakzatként felfogott szövegben a titokkal a kimondott vagy az elhallgatott dolog retorikai dimenziójaként számol. Talán enniből is érzékelhető, hogy a titok hermeneutikája, megkettőzött feladat: a fogalom enigmatikus (allegorikus módon elrejtett) értelme mellett párhuzamosan faktuális (tárgyszerűen konkrét) tartalmára irányítja figyelmünket.

2. A TITOK ALAKVÁLTOZATAI ÁMI MESÉIBEN

A fenti elméleti keretek előfeltételét képezik annak, hogy Ámi meséiben a titok sokszínű megjelenését, alkalmazását, alakváltozatait és funkcióit azonosítani tudjuk. Ezzel nem szeretnénk azt állítani, hogy Ámi Lajos a titok-fenomén lehetőségeit meséiben tudatosan használt eszközként dolgozta volna ki. Sőt, éppen ellenkezőleg, óvakodunk minden olyan feltételezéstől, ami annak a látszatát

9 ARISZTOTELÉSZ: *Hermeneutika*. Kossuth, Budapest, 1994.

kelti, hogy a szamosszegi cigány mesemondó művészetében megfontolt szerkesztési elvek mentén, vagy akár a saját tevékenységére vonatkozó reflexív tudatossággal járt volna el. Inkább arról kell beszélünk, hogy Ámi esetében is, mint a műfaj más nagyformátumú figuráinál, magában a mese-hagyományban megörökölt strukturális gyakorlat, szövegszervezési és történetmondói kultúra ösztönös kiaknázásával állunk szemben.

Továbbá fontos rögzíteni, hogy a titok-fenomén kérdését három opció vonatkozásában tanulmányozhatjuk. Először is gyakori, hogy a titok egyáltalán nem játszik szerepet a történetben, vagyis ekkor a titok-fenomén nem képezi a mesenarratíva értelmezésének részét. Ugyanis, Ámi meséinek jelentős részében az elbeszélői pozíció megválasztásával a mesemondó eleve a hallgatóság tudomására hozza, világossá teszi a hős számára a megoldandó feladatot jelentő rejtély értelmét: nincs titok (felfedett titok). Ezekben a történetekben a titok paradigmatis értelme a hős értelmező munkájának részeként, tevékenysége értelemadó elemeként nyer jelentőséget.

Minket a továbbiakban Áminak vagy azok a meséi érdekelnek, melyekben a mesemondó elbeszélői pozíciójából a hős és a hallgatóság azonos értelmezői platformon állnak, a titok-fenomén státusza, funkciója és értelme a szűzsé menetében, illetve annak feltételeként fokozatosan nyeri el értelmét, bontakozik ki. Valamint azokkal a mesékkel foglalkozunk, melyekben a mesemondó és a hős áll közös értelmezői pozícióban: a mesemondó a hőssel mondatja ki a titkot és mutatja fel értelmét a hallgatóság számára.

A mese működésének két elemi feltétele, a mesei szűzsé és az ennek a megalapozásában felelős mesei gondolkodás általános céljai teljes összhangban állnak a titok-fenomén a fentebb az elméleti keretek azonosításakor jellemzett tulajdonságaival. Mit jelent mindez? A szűzsé nem más mint a hőst a mindennapi élethelyzetből kizökkentő feladatok megoldására tett kísérleteinek sorozata. Továbbá, a szűzsé (mese) követését lehetővé tevő mesei gondolkodás – vagyis a szemlélet, ami a mesemondó és hallgatósága szempontjából egyáltalán a hős útjának nyomon követését, megértését értelmezési feladatként felveti – összetett módon és számos jelentésrétegében támaszkodik a titok-fenoménjében rejlő lehetőségekre. A mese értelmezésében a titok-fenomén ontológiai tartalma és hermeneutikai szerkezete párhuzamosan, de eltérő arányokban és súllyal érvényesülő szempontok. Ámi a szövegterjedelmet tekintve is hatalmas életműve

éppen annak bemutatására kínál lehetőséget, hogy a titok-fenomén burjánzása, alakváltozékonysága milyen konkrét megoldásokban ölt testet. Végző soron kísérletünk a titok funkció-variánsainak listázásával a jelenség vázlatos topológiájának felállítására irányuló próbálkozásként is felfogható.

Ámi, *A kereskedő, aki terményeket szállít külföldre* címmel jegyzett története az igen elterjedt szép leány és a szörny típus (ATH 425 c) egy változata.¹⁰ A szüzsé menete szerint egyszer egy nagyon gazdag kereskedő hosszú utazásra indult és három lányának kedvükre való ajándékot ígért. A legidősebb karikagyűrűt, a középső díszes ruhát a legkisebb bíborszínű virágot kért magának ajándékba. Miután a kereskedő nem talált bíborszínű virágot, ezért egy kastély kertjéből próbált meg lopni, de lelepleződött. Négy oroszán vette körül, beteretelték a kastélyba, ahol fogságban tartották. Egy titkos hang minden kívánságát teljesítette ugyan, de csak egy feltétellel engedte szabadon.

„Ember! ha azér a bíborszínű virágér, amit leszakítottál, három jányod van odahaza, ha három jányod közül egyet ideohozol nekem. akinek én rabszolgája legyek, míg a világon élek, hát akkor te mehetsz haza.”¹¹

Az ember legkisebb lánya, aki a bíborszínű virágot kérte elment a kastélyba, ahol a hang gazdájáról kiderül, hogy ő „*hétország királya*”. A lány feladata, hogy a különböző állatok alakjában felbukkanó elátkozott királyt megváltsa, a rémséges elefántot, a szörnyű farkast és a tízméteres kígyót, amely „*félméternyre a szájából a fulánkot hajigálta kifele*” megcsókolja. A hős sikerrel járt és ezzel megalapozta boldogságát.

A történetben a titok-fenomén formatív aktív struktúraként érhető tetten. Ha megvizsgáljuk a szüzsét, belátható, hogy gyakorlatilag az egész mese az enigma értelmében vett titok köré, illetve ennek feltárása érdekében tett erőfeszítés. A megváltástörténet két mesei menete (tehát önmagában jelentéssel bíró egysége) világosan elválik egymástól. Míg a kereskedő nem tudja, hogy kinek a sorsára bízta lányát, titokban marad előtte, addig a lány bátran néz szembe sorsával, az

10 ERDÉSZ: i.m. II. 27–33.

11 i. m. 29.

először szörnyeteg képében, majd a király alakjában lelepleződő titokkal. Másként fogalmazva a mesei feladat megoldása a titok leleplezésével, feltárulkozással azonos eredmény. A titok-fenomén formatív aktív struktúraként történő meghatározása azt jelenti, hogy a mese teljes mértékben az enigma köré szerveződik, pontosabban a cselekmény minden mozzanata a titokra épül, körülötte bontakozik ki, ölt testet.

Ámi, *Bihók János, aki a feleségét elátkozta, hogy addig meg ne tudja szülni a gyereket, amíg ő a két karját keresztül nem teszi* címmel közölt történetében a titok-fenomén egészen más használati módjába ütközik az olvasó. Az elveszett férj keresése típus (ATH 425) a tipológiai besorolását tekintve, tehát a szereplők és a motívumok strukturális rendje szerint az előző mesével rokonítható. A titok-fenomén alakzatait vizsgálva megállapíthatjuk, hogy Bihók János meseje egészen másként láttatja funkcióit, mint az előző történet.

A történet első mondata azzal indít, hogy a főhős megátkozza feleségét, addig ne tudja megszülni gyermekét, amíg a „*két karját keresztül nem teszi*”, aztán elhagyta várandós feleségét és világgá indult.¹² A szüzsé, Bihók János csodálatos kalandjainak elbeszélése semmit nem világít meg abból, hogy a hős miért hagyta el feleségét, mi a kiinduló szituáció. A varázsmese klasszikus szerkezeti eleme, a hős útnak indulása általában kapcsolatban van a feladattal, ami éppen a kiinduló helyzetet előidéző hiány vagy károkozás megszüntetésére irányul.¹³ A feladat teljesítése, a hős munkája a világ rendjének visszaállítását célozza, amiről a mesemondó többnyire világos tájékoztatást ad hallgatóság számára.

Bihók János történetében Ámi semmiféle indoklással nem él, nem tudjuk meg a hős készletettsége okait, az a történet teljes egészében titok marad. A szüzsé ugyanis csak azt beszéli el, hogy a hős megmenti az özvegy királyné országát a rátámadó ellenségtől, csodálatos erejével legyőzi a svédek, a kínaiakat és a

12 Erdész Sándor, Ámi gyűjtője kommentárjában ugyan megjegyzi, hogy a mese töredékes, mert nem magyarázza meg az előzményeket. Ugyanakkor a mesemondó döntése, illetve a hallgatóság ítélete, hogy elfogadja-e teljesnek az adott változatot. Ha Ámi nem lett volna sikeres meséjével, az minden bizonnyal kikerült volna a repertoárból. ERDÉSZ: II. 527.

13 PROPP, Vlagyimir Jakovlevics: *A mese morfológiája*, (ford. Soproni András) Osiris, Budapest, 2005.

Szovjetuniót. Ámi a mesei hármasság szerkesztési gyakorlatának szabályosságát követve, és végtelenül gazdag fantáziájának segítségével a földrajzi és történeti valóság elemeit teljesen tetszőlegesen keverve mutatja be jelenének körülményeihez igazítva Bihók Jánosban a klasszikus varázsmese hőséneke parafrázisát.

„ – Milyen nemzetek vagytok?

– Én a nagy Szovjetunió népe vagyok!

– Menjetek el haza, sajnálnék ennyi embert, hogy elpusztítsak! Takarodjatok ki az országumból, de még a tiéteknek is egy negyedét hagyjátok ehhez az országhoz, hogy hadd nőjje ki magát!

Hát kacagtak egyet a katonaság rajta, mit beszél ez az ember, talán a tébolydából jön most kifele?

– Hát ha tébolydás vagy, jóember, eridj csak dógodra!

– Nahát, ha te engemet ennyire legyaláztál fordította a kezét Bihók János.

Mikor, a katonatiszt, akinek azt mondták, hogy vezérezredes, pofonvágtá, az bizony a sorba az összeset leverte magával, mert az mindenki felborult. És akkor megkezdett a többi katonaság szaladni.¹⁴

Visszatérve a titok-fenomén a mesében betöltött funkciójának értelmezésére, a cselekmény további menetében sem derül fény arra, ami lényegében az egész történet működésének mozgatórugója. A sikeresen megvívott egyszemélyes háborút követően, ahol a siker magyarázataként a Bihók János csodálatos erejét mutatja fel Ámi, melynek forrása egyébként szokatlan módon, de ugyancsak titokban marad a hallgatóság előtt, mintegy a meséket felgyűjtő Erdész Sándor álláspontját erősítve, mely szerint a történet töredékes. A hős végül összeházasodik a megmentett özvegy királynéval.

A két mesei menetből álló történet második szakasza azt beszéli el, hogy Bihók első felesége, aki nem tudta megszülni gyermekeit, útnak indult férje megkezesésére. Csellel elérte, hogy amikor a hős mellett aludt, és, amint Ámi fogalmaz:

14 i.m. 20. A történet rögzítésének időpontjában, 1958 decemberében a magyar hősként titulált Bihók János legnagyobb ellenségeként beállított Kína és Szovjetunió sem Ámi sem hallgatósága politikával kapcsolatos elképzeléseit nem tükrözi. Ugyanakkor az elrettentő idegen hatalom és az ebben megtestesülő veszély képzeteként részben Ámi világháborús tapasztalataihoz köthetőek, részben a hősré váró feladat grandiozitását hivatottak hangsúlyozni.

„magáho szorította Bihók János az első feleségét. Azonnal a két gyermeket megszülte, lett egy fia és lánya.”

Az özvegy királyné értesült arról, hogy férjének első feleségétől gyermekei születtek, és ezen igen felháborodott.

„Jaj hét esztendeje elműllott, hogy velem lakol nekem egy pulyát nem tudtál csinálni. Ez a nő három este hált még melletted, egy jánt, egy fiút, ilyen gyönyörű gyermekeket csináltál...”¹⁵

A történet azzal zárul, hogy Bihók János megharagudott második feleségére és felakasztatta, majd királyként uralkodott házassága révén szerzett országában.

Elvonatkoztatva a megoldás etikai vonatkozásaitól, szempontunkból a bemutatott mesében a titok-fenomén funkciója szerint formatív passzív struktúra. Másként fogalmazva, az egész történet keretfeltételeként, látens, homályban maradó háttereként uralja a szüzsét, ugyanakkor sem utalásként, sem az enigmára vonatkozó tudás vagy hivatkozás formájában nem ölt konkrét alakot.

A titok-fenomén alakzatait leíró topológia egy következő esetét figyelhetjük meg, a *Gyertek csak testvérek, mert nem tudom, ez az ember mit akar mondani* címmel jegyzett történetben. A történet formai osztályozása Erdész szerint nehézségeket okoz.¹⁶ Ugyanakkor elemzésünk szempontjából már a cím is sokatmondó, annak ellenére, hogy Ámi meséinek címadási gyakorlatát, a kezdőmondat címfunkcióban történő alkalmazását gyűjtője vezette be. Mégis, a mesekezdet itt, mint látni fogjuk a szüzsé menetével összhangban, az enigma bejelentését valósítja meg.

„Gyertek csak testvérek, mert nem tudom, ez az ember mit akar velem és kérjétek meg tülle, mi ennek a baja, mert én nem tudom, hogy ez miért jön énhozzám, mit akar éntüllem elérni?”¹⁷

A hangsúly a meg nem értés eseményén van, azon, hogy itt az értelem segítségére, a helyzet magyarázatra szorul. A nyitómondat általános alanyaként a

15 i.m. 26.

16 Erdész a történetet Ámi egyedi meséjének tekinti, talán az ATh 301, Fehérlő fia típussal rokonítható. (ERDÉSZ: i.m. I. 539.)

17 ERDÉSZ: I. 204.

mesemondó által megszólaltatott ember számára a másik, az országba érkező „idegen” az, aki igyekszik egyértelmű magyarázattal szolgálni. A hallgatóság ebből kap felvilágosítást a mesei alapszituációra vonatkozóan.

„Hallod, énnekem semmi bajom más veled nincsen, csak annyi, hogy tinálatok minden egyes embernek a haja az ég fele úgy áll, mint a drót! Hanem én jöttem Böngyörországbul és mindenkinek a haját meg fogom böngyörre csinálni, mert Böngyörországon a böngyör népnek a haja mindenkinek olyan szépen áll, mint az enyém. Nézd milyen gyönyörű az én fejemen a haj.”¹⁸

A titokzatos „idegen” valós szándékaira azonban csak jövetele okának további magyarázatából derül fény. Böngyörországban ugyanis az asszonyok csak fiúkat szülnek régóta, ezért az eladó sorban lévő lányokban hiány van. A szüzsé szerint ez öröme ad okot, mert, ahogy a mesélő megfogalmazza:

„... nálunk meg háború vót épen, kipusztultak a férfie emberek! Nők meg annyi, hogy a hajunk szállát is eszik megfele, hogy mennének férjhe és nincsen, akihe menjenek!”¹⁹

Itt elvonatkoztatunk attól, hogy Ámi meséjében közvetlenül utal a II. világháborút követően a magyar falusi közösségekben előálló tényleges társadalmi helyzetre, a háborús emberveszteségre, illetve a mese menetének soros eseményében, jelesül, hogy a lányok ezrével lépnek házasságra „idegen” országbeli fiatalokkal, közvetve utal a vidéki lokális társadalmakban a férfihiánnyal előálló szociálpszichológiai helyzet következményeire. A titok-fenomén kidolgozásának a történetben megvalósított sajátos módozatát a szüzsé menete tárja a hallgatóság elé.

„Mindjárt ezrivel a jányok kezefogtak a fiatalemberekkel és hűséget esküdtek. És ezek mindjárt kocsi-ra ültették őket, elvitték Böngyörországra. Nadehát a szülei nem tudták, Böngyörországnak a hírét sem hallotta soha senki, mére is lehet az? Hát a jányok oda vótak, éveken keresztül, soha sem levelet nem írtak haza, sem pedig vendégségre nem mentek.”²⁰

18 uo.

19 i. m. 205.

20 uo.

A távoli és ismeretlen ország, az „idegen” hely teljes titokba burkolódik, senki nem tudja hol található, vagy hol lehet megkeresni. A mese menetében ekkor lép színpadra a tényleges hős, az egyik feleségnek ment lány testvére, Kis Pista, aki vállalkozik arra, hogy elutazzon Böngyörországba. Ámi az eljutás körülményeit nem különösebben részletezi, csupán egy idős bácsi útmutatása elegendő, hogy megtalálja testvére lakhelyét. A mesenarratíva azonban a hely, az „idegen” világ fizikai azonosítását követően a hős szemszögéből elbeszélve nemhogy feloldaná, de még inkább elidegeníti, bizonytalansággal és feszültséggel terheli Böngyörország bemutatását. Ámi részben stiláris eszközökkel részben konkrétumokkal érzékelteti, hogy Kis Pistának fogalma sincsen arról, hogy hol van. A hely ismeretlen, nem azonosítható számára és, bár a hős megérkezik valahova, amivel találkozik a manifeszt „idegenség”, amit tapasztal, maga a titok. A történet hallgatója a titok körülírását szolgáló, de esetlegesnek tetsző utalásokkal találkozik a titok-fenomén lehetséges értelmét illetően, viszont a mesélő a helyre vonatkozóan nem él világos magyarázattal. A böngyör nép nem iszik pálinkát, csak bort, nem búzalisztból készítik a kenyeret, hanem rizsből, nem búzát, kukoricát és krumplit termelnek, hanem citrom, narancs és füge terem magától, valamint Böngyörországban nem Istent imádják, hanem a legböngyörebb hajú embert, aki elé tisztelete jeléül mindenki köteles szertartásosan letérdepelni.

Ámi világképének további meséiből kibontakozó jellemzőiből és az ezt tárgyaló elemzésekből, elsősorban Erdész értelmezéséből sejthetjük, hogy Böngyörország a sárkányok országa, de ezt a mesemondó nem egyértelműsíti.²¹ Az értelmezésben a titkot megtartja a maga számára és sem hőst, sem hallgatóságot nem hozza abba a helyzetbe, hogy pontosan tudjuk, hogy hol is vagyunk.

21 Ehelyütt arra nincs mód, hogy részletesen vizsgáljuk Ámi sajátos, komplex és teljes mértékben koherens világképét. Csak utalunk arra, hogy elképzelése szerint a világ háromsztagú. A reális világ, mindennapi valóságunk színtere középen foglal helyet. Az égbolt feletti felső világ, valamint a sárkányok lakhelyéül szolgáló alsó világ olyan helyek, melyeket csak a hősök képesek bejárni. Ámi archaikus képzeit zseniálisan kombinálta a modern szembeszökő elemeivel, személyes életpaszttalatait valamint ismereteit a világról koherens rendszerbe szervezte. (Vö. Biczó Gábor: *Mese és társadalom. Ámi Lajos, egy cigány mesemondó élete és műve*. Debrecen, Didakt, 2014. 94–101.)

A titok-fenomén a történetben, nevezzük így, manifeszt funkcionális alkotó. Értelmezésünk szerint Ámi meseművészetében itt a titok egy speciális alakváltozatával találjuk magunkat szemben. A homályban hagyott, a mese valóságában folyamatosan jelenvaló titok itt olyan entitás, amely – ha élhetünk ezzel a heideggeri parafrázisnak tetsző fordulattal – a jelenlétében megvonja magát.²²

A titok-fenomén topológiájának egy következő lehetséges variációját azonosíthatjuk a szép leány és a szörny egy további változatában, *A jó módú parasztnak három jánya vót, de soha nem vitt nekik semmit* címmel jegyzett történetben.²³ A szüzsé szinte már ismerős: a gazdag parasztember elmegy csengeri vásárba és lányait megkérdi, hogy mit vegyen nekik ajándékba. Az idősebb cipőt, a középső kismacskát, míg a legkisebb szép rózsát kér. Az apa csak rózsát nem kap, ezért hazafelé, mikor kinyílt tulipánokat lát egy út menti kertben, elhatározza, hogy lop lányának belőlük. A tulajdonos azonban tetten éri, akasztófával fenyegeti, hacsak lányai közül egyet nem ad feleségül hozzá. Az ember, hogy mentse bőrét a feltételeket elfogadja és a legkisebb lányát, éppen azt, aki a virágot kérte ajándékba, az ismeretlen fiatalemberhez adja. A szüzsé az esküvő eseményével ér véget.

„Bementek, a jegyző is megjelent, a pap is. Mikor elmondták az esküt, a két ember aláírta. A fiatalember földhővágta egy gyufáskatulyát, vállolt belőle egy olyan négylovas hintó, amibe a kocsis bakrúl hajtott a hat lovat benne. A jány mikor a kapun mentek kifele, addig csak mosolygott, akkor pég elbődítette magát. Az apja meg az anyja ásóval szaladtak a hintó után, de hiába szaladtak, többé sosem látták a jánt, maig oda van, hogyha valahun meg nem állt a hintó vele. Így tehát az ember eladta a jányát egy szál virágért.”²⁴

22 Természetesen a titok-fenomén vizsgálata során számtalan filozófiai allúzió kínálkozik szinte magától értetődően. Ugyanakkor a hiteles meseértelmezés előfeltételének tekintett szövegcentrikus olvasás, a szinte filológiai pontossággal elvégzett elemzőmunka a mesenarratíva értelmezésekor a kifejtés, a megértés megkönnyítése érdekében bár igénybe vehet filozofémákat, de attól álláspontom szerint messzemenően óvakodni kell, hogy a mesében tudatosan használt, netán reflektált filozófiai tartalmat tételezzünk!

23 ERDÉSZ: i.m. II. 34–39.

24 i. m. 39.

A lánylopás, lányrablás Ámi meséiben, ahogy általában a varázsmesékben gyakran visszatérő motívum. Ugyanakkor olyan zárlatként, amely a mesei hiányt nem csak, hogy újrateremti, de a narratívát ebben az állapotában magyarázat nélkül lezárja, kifejezetten atipikus. Másként fogalmazva, a szüzsé szerkezetének logikája ebben az esetben a titok a mesében betöltött szerepéből következő további lényeges tulajdonságára utal, titok-fenomén performatív strukturális funkciójára. Az értelmezés a titokra ebben a formájában a nyelvi kijelentés lehetőségéhez kapcsolódó retorikai megalapozottságú alakzatként tekint. Magyarán és visszatérve példánkhoz, a kérdés itt az, hogy Ámi meséjét miért a titok a bejelentésben adott megnyitásával zárja le. Másként fogalmazva a titok-fenomén funkcionálisan itt azzal, hogy a mesenarratíva eseményeként előáll, egyszer s mindenkorra el is halasztódik. A hős (apa) és a mese hallgatója az eseményben, a hiány megteremtésére vonatkozó tudásban azt érti meg, hogy soha nincs és nem lesz módjában a titok a megértésben történő feloldása. A titok megértése lehetetlen. Úgy tűnik a titok-fenomén performatív funkciója a jelenségben tetten érhető tabujellegére is utal.²⁵

Jelen tanulmány Ámi mesevilágának szövegeiben azonosítható titok-fenomén változatainak utolsóként bemutatott példáját a hűtlen anya típusba (Ath 315) besorolt, *A viénasszony, akire a király ráunt* címmel jegyzett történeten keresztül értelmezi. A szüzsé az Erős János mesék kevésbé közismert variánsa. Az idős asszonyt, miután már nem volt hasznára az udvarnak, a munkát nem tudta elvégezni, királya elhatározta, hogy elveszejt. Az erdőben magára hagyott és szarvastehén tejével táplálkozó asszony egyszer egy szem borsot talált, amit megevett, majd kilencven éve ellenére, meglepetésére azt vette észre, hogy várandós lett, majd fiúgyermeke született. A hatalmas erővel rendelkező fia született, aki csodás segítőtársa, a keresztapja támogatásának köszönhetően egy kastélyra tett szert, ahova anyját beköltöztette. A bonyolult és több mesei menetből álló történet szempontunkból figyelemreméltó cselekményszála, amikor Erős János idős anyja beleszeret a hozzájuk ember képében vetődő sárkányba,

25 Itt nincs mód arra, hogy John Austin és Derrida a performativitás nyelvi alakzataival kapcsolatos megvilágító értelmű fejtegetéseire kitérjünk, vagy a társadalomtudományi antropológia a kultúrák tabufelfogásával kapcsolatos tapasztalatait kiaknázzuk

majd annak ármánykodására belegyeznek egyszülött fia elveszejtésébe, amiben tevőlegesen szerepet is vállal.

„Én már tudom, – a sárkány király mondta –, tudom én, hogy hogy mennyi ereje van neki és milyen nagy tudományos ember! Tudom én hogy túlerős ember! De hallod – azt mondja –, neked a bal p....nak a szélén van egy fej-ér szál szőr. És mondd neki: Kedves egy fiam, én meg akarnám tudni, hogy miféle erő van tebenned? (...) Tedd csak össze a két bütyök újadat én hadd kössem össze. Van az én kezemben egy szál szőr. Ha ezt az egy szál szőrt el tudod szakítani, olyan nyugodtan alszok én a szobába, akárhová jössz, vagy mensz, hogy tudom neked elibed a világon senki.”²⁶

A csel sikerül, Erős János tehetetlen, amikor az anyja átadja a sárkánynak. „Gyere te sárkány, b....od az anyádat, kezedbe adom a fiamnak az életét, nem bírja elszakítani a szőrt.”²⁷

A hős elárulásával és lemészárlásával a gyermekgyilkos anya története azonban még nem ér véget, mert kiderül, hogy a károkozó, a sárkánykirály valódi célja, Erős János országának elfoglalása maradéktalanul csak akkor teljesül, ha tőle is megszabadul.

„Azt hitted, hogy azért vettelek el, hogy feleségemnek szeretlek? Azért, hogy a fiadnak az életére pályáztam, hogy énnálam vitézebb a világon ne legyen, de ű már énrajtam erőt vett vóna, hogyha teveled ketten ki nem játszottuk vóna.

A vénasszonyt elhajította.”²⁸

A negatív kimenetelű történet, a hős teljes bukása a titok-fenomén paradigmatisztikus értelmének egy további tulajdonságára, és ezzel a jelenség újabb alakváltozatára világít rá. A mesélő a történet végén a károkozóra bízta a titok leleplezését, valódi szándékainak bejelentését, ami szó szerint végzetes. A narratív totalitásként felfogott titok-fenomén a mese cselekményének strukturális alkotója. Lényegében cezúrát teremt, a mesenarratíva menetében logikai és szerkezeti törést

26 ERDÉSZ: i.m. I. 350.

27 i. m. 351.

28 uo.

idéz elő, ami alapvetően befolyásolja az értelmezést. A titok tudása felülír minden más, minden korábbi olvasatot, zárójelezi az előzetes megértés-variánsokat azzal, hogy érvényességüket megvonja.

Összefoglalva, a fentiekben a titok-fenomén Ámi Lajos meseművészetéből vett példáin keresztül bemutatott öt strukturális funkcionális alakváltozata, mondhatni a titok narratív burjánzása a mesében a szintézisre törekvő elemzést kétségtelenül nehéz helyzetbe hozza.

nr.	titok alakváltozatai	példa, Ámi Lajos meséje
1	formatív aktív struktúra	A kereskedő, aki terményeket szállít külföldre
2	formatív passzív struktúra	Bihók János, aki a feleségét elátkozta, hogy addig meg ne tudja szülni a gyermekét, amíg ő a két karját keresztül nem teszi
3	manifeszt funkcionális alkotó	Gyertek csak testvérek, mert nem tudom, ez az ember mit akar mondani
4	performatív strukturális funkció	A jómódú parasztnak három jánya vót, de soha nem vitt nekik semmit
5	narratív totalitás	A viénasszony, akire a király ráunt

A titok strukturális-funkcionális alakváltozatai a mesében

Ámi Lajos repertoárja alapján

Kiderül ugyanis, hogy a titok-fenomén általános jelentése fogalmi értelemben a mesében nem határozható meg. Ámi történeteinek elemzéséből világossá válik, hogy a titok a mesenarratíva változékony strukturális-funkcionális alakzata. Másként fogalmazva, olyan konceptuális elem, melynek működését a szöveg-esetek, az egyes történetek narratív univerzumának szintjén, a konkrét alkalmazás gyakorlatában lehet vizsgálni, és legfeljebb az egyes szerzők, mesemondók életművének vonatkozásában érdemes általánosítani.

A fentiek szerint a titok-fenomén tanulmányozása módszertani értelemben egyrészt tehát feltételezi, 1. az adott történetben a titok azonosítását (ontológiai tartalom); 2. a titok enigmatikus értelmének és faktikus (konkrét tárgyszerű) tartalmának az értelmezésfeladatként történő meghatározását (hermeneutikai szerkezet); 3. a titok performatív funkciójának tisztázását. Második módszerta-

ni lépésként nyílik lehetőség a titok-fenomén a konkrét szöveg szintjén azonosítható alakváltozatainak leírására, azonosítására és értelmezésére.

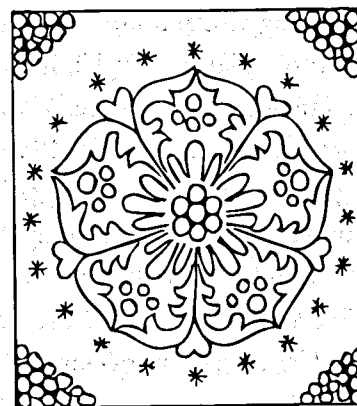
A titok alakváltozatainak a mese szerkezetében játszott strukturális-funkcionális szerepét a titok-fenomén permutációjaként határozhatjuk meg. Ez párhuzamosan jelent multiplikációt, tehát a titok formai sokszínűségére utal, illetve jelent permutációt, ami világossá teszi, hogy a meseértelmezés lényegében mindig, így vagy úgy, de a mese-titok (*ainosz-enigma*) kibogozására tett erőfeszítés.

Az illusztrációk a mesék szövegéhez tartoznak, és a mesék szerkezetében játszott strukturális-funkcionális szerepét a titok-fenomén permutációjaként határozhatjuk meg. Ez párhuzamosan jelent multiplikációt, tehát a titok formai sokszínűségére utal, illetve jelent permutációt, ami világossá teszi, hogy a meseértelmezés lényegében mindig, így vagy úgy, de a mese-titok (*ainosz-enigma*) kibogozására tett erőfeszítés.

VALASTYÁN TAMÁS

A TITOK ATOPIKÁJA

Berki János *Fehérlófia* című meséjéről



Az illusztrációk a mesék szövegéhez tartoznak, és a mesék szerkezetében játszott strukturális-funkcionális szerepét a titok-fenomén permutációjaként határozhatjuk meg. Ez párhuzamosan jelent multiplikációt, tehát a titok formai sokszínűségére utal, illetve jelent permutációt, ami világossá teszi, hogy a meseértelmezés lényegében mindig, így vagy úgy, de a mese-titok (*ainosz-enigma*) kibogozására tett erőfeszítés.



TITOK, TITKOLÓZÁS, TITOKZATOSSÁG kifejezések poliszémikus mivolta visszariasztja az értelmezőt bármilyen feladattól, amely e rejtélyes fenomént, a titkot, engedi feltárulni. Tudniillik bármit mondanánk is róla, rögtön mintha annak feltörése, egyben beszennyezése volna, amit megnyilvánulásunk pillanataig magában rejtett. A titokról eszerint nem lehet megnyilvánulni, nem lehet róla elmélkedni? A titkot nem lehet mitizálni, etizálni, esztétizálni, politizálni? De hát legtöbbször éppen mitikus, etikus, esztétikus, politikai kontextusai teszik izgalmassá egy-egy dolog, esemény, történet titkosságát, titokzatosságát. Vagy éppenséggel a nevezett kontextusokban lehet csak a titokkal foglalkozni, értelmezni tehát *sui generis* nem, mert akkor ezzel eleve megszüntetnénk, megsemmisítenénk értelmezésünk tárgyát? Ha nem lehetséges ezek szerint az értelmezői távolság perspektívájában látni, láttatni e tárgyat, akkor pusztán szubjektív lenne? Feltehetően vagy inkább minden bizonnyal, nem. Ám ez mit sem változtat azon, hogy a titok magában foglal, hogy ne mondjam, rejt valami olyasmit, ami kommunikálhatatlan. A titok nem kommunikálható, ám mindig van, adódik. Valami fenomenális vagy noumenális jellegzetességet társítunk hozzá, azt éppenséggel, hogy feltárhatatlan, egész egyszerűen azért, mert ha feltárul(na), már nem lenne titok. A titok helye tehát egyfajta tagadás, magának a hiánynak az afirmálása.

De hát hogyan afirmálhatom azt, ami nincs? Ezt a zsákutca gyanús, sőt veszélyes gondolatot talán azzal lehetne – s remélem, a későbbi fejtegetésekből kiviláglik, kell is – megőrizni az interpretációban, hogy ez esetben az afirmációt nem, mondjuk így, a tárgya felől próbáljuk elgondolni, hanem önmaga felől: a titok egy autoaffirmatív térségben honol. Nem azt afirmálom tehát, ami nincs, hanem a még-nem-lét(ező) afirmálja önmagát, s ez maga a titok. Egy önmagában pulzáló potencialitás igenli azt, hogy legyen, lehessen. Egy hely nélküli hely afirmálja a teret, amelyben elő-adódhat. Ezt a struktúrát illethetjük akár a titok struktúrájaként is. Affirmáció és hely-telenség – ezek lesznek a titok fogalmának komponensei ebben az interpretációban. Természetesen azt nem állítom, hogy más komponensekről nem beszélhetünk. Sőt, a továbbiakban magam is be fogok emelni, kénytelen leszek beemelni a titok fogalmába más problematizációból származó elemeket, úgymint a feltárást, feltárulkozást, leleplezést, ürességet, telítődést stb.

Állíthatjuk, hogy a titok hely nélküli helye az irodalom mint a titok nélküli titok. Az irodalom beszél a titokról, ráadásul oly módon, hogy tudatában van a kommunikálhatatlanságának. A kommunikálhatatlan kommunikációja ez esetben nem valamifajta kimondhatatlan atavizmus formába-rendezése, hanem valami leleplezett, feltárt újrarendezése. Hiszen a titok nélküli titok olyasmi, ami már elvesztette titok mivoltát. Ismertté lett, őrzi ugyan titok jellegét, de éppen a legfőbb jegyétől fosztatott meg, a kommunikálhatatlanságától. Persze a titoknak is van ismeret-státusza. A titkot mindig legalább egyvalaki/egyvalami ismeri, akire/amire vonatkozik, aki/ami a létbe bocsájtja, hogy immár legyen: a titok megszületik. Ezáltal helyet kap a létben, helyesebben a lét helyével kínálja. Az afirmáció autológiai jellege ilyenkor kétségtelenül csorbát szenved, de mégis tovább hat. Tovább rezeg a megszületett titokban. Ezt nevezhetjük szingularitásnak. Az, ami egyedi, különös, ami a létből csakis úgy és éppen nem másként formálódhatott meg, ahogyan alakot nyert. A létező attól létező, hogy őrzi titkát. A létezőben ez a titokszerű a szinguláris.

Nos tehát ezennel kijelenthetjük: a szinguláris létező titokkal bír, titokzatos. Ám ha ez a titokzatos az irodalomban, valamely irodalmi műben jelenik meg, akkor szükségképpen lelepleződik. Titoktalanodik. Hiszen az irodalom tipizál, éppen hogy az egyediségtől fosztja meg a létezőket, attól irodalom, hogy általánosít. Sőt ennél többet, magvasabbat, mélyebben-strukturálisabban titok-elleneset is mondhatunk az irodalomról, Jacques Derridát idézve:

Az irodalom modern találmány, azokba a konvenciókba és intézményekbe íródik bele, amelyek, hogy csak ezt a vonását ragadjuk ki, elvben biztosítják számára a jogot, hogy mindent kimondjon.¹

Nem maradhat titok az irodalomban, nem maradhat semmi titokban, ami irodalomká lesz. Ami tehát megjelenik titokként az irodalomban, vagy ami irodalomként titokszerű, az vagy titok nélküli titok, vagy hely nélküli hely. Az irodalom a *par excellence* titoktalanító diskurzus. Vannak ugyanakkor természetesen az irodalomnak is olyan helyei, ahol a titokzatos szingularitás vagy a szinguláris titok őrizheti valódi, a kommunikálhatatlanságból nyert kontúrjait.

1 DERRIDA, Jacques: *Szenvedések*. In: Uő. *Esszé a névről*. (Fordította Boros János, Csordás Gábor, Orbán Jolán), Jelenkor, Pécs, 1995. 37.

De még ezekben az esetekben sem lehet nyilván figyelmen kívül hagyni, hogy a titok – amint megint csak Derrida írja –

... hallgat, nem azért, hogy tartalékoljon vagy visszafogjon egy beszédet, hanem mert idegen a beszédétől, (...) a titok szenvtelenül elérhetetlen távolságban tartózkodik.²

Tartózkodik, ami mindenekelőtt azt jelenti, hogy van, van titok, de azt is jelenti, hogy távol tartja magát a beszédétől. Ám van olyan beszéd, amely tiszteli e távolságot, tekintettel van a titok tartózkodására.

Azt gondolom, hogy a cigány mesemondók világa alkalmas hely ezen szingularitások, titokzatos egyediségek és egyedi titokzatosságok megformálására. Tudniillik ezek a mesemondók nem tipizálnak, hanem sokszor a szituáció kínálta módon formálják meg a hallgatóságuk számára az éppen feltárni készült világot. Mondhatjuk, szingularitásukban állítják a hallgatóságuk elé a történeteket. Helyet biztosítanak a folyamatosan hely-telenül formálódónak, a helyét kereső potencialitásnak, azaz képesek az események egyediségét, titokzatosságát megosztani másokkal. Merthogy a szinguláris létező éppen attól különös, egyedi, hogy tekintettel van a másik létezőtől való távolságára. A „szenvtelenül elérhetetlen távolság” e szinguláris létezők közege. A beszédben ez persze leginkább némaságként vagy üres helyként, helytelen helyként konfigurálódik, de mégiscsak konfigurálódik. Sőt, attól sem riadnék vissza immár, hogy kijelentsem: a cigány mesemondók műveiben a titok egyfajta ökonómiáját tapasztalhatjuk meg, kohéziós, formakonstituáló erőként van jelen a titok náluk. Mi több, ennél megint csak még erősebbet is lehet állítani: a titok funkcionális, funkciója az, hogy lehetővé tegye azt a beszédet, amely őt magát érintetlenül hagyja.³

A titok üres helyként, hely nélküli helyként történő allegorizálódásának példaként szeretnék beszélni Berki János *Fehérlófia* című meséjéről. Maga a szöveg alakváltoztató, a *Kanca Miklós* című történetben ismerhetünk rá. Már ebben a mozzanatban, tudniillik a váltás mozzanatában is rábukkanhatunk egy hiány-effektusra, arra, ahogy a mesélő a *Fehérlófiát* elhagyja s vált a *Kanca Miklós-*

2 Uo. 36., 37.

3 Derrida a következőket írja ennek kapcsán: „A titok a homonímia is, nem annyira a homonímia rejtett forrása, mint inkább a homonímia vagy a *mimézis* funkcionális lehetősége.” DERRIDA: i.m. 36.

ra, és marad utána valami, amit leginkább titokként azonosíthatunk: hiába nevezi meg *Fehérlófiaként* a sűrű sorstörténést, elhagyja azt *Kanca Miklósért*, új nevet talál tehát, ám éppen „a névre való redukálhatatlanság”⁴ mozzanatát, ami a titkot titokká teszi, őrzi tovább a másik változatban.⁵

Az üres hely mint a titok származási helye, mint a lét lehetősége, de nem a várás, hanem az afirmáció értelmében vett létlehetőség három allegorikus momentumban ábrázolódik a mesében. Ebből a háromból egy retorikus természetű, kettő motivikus. Az első, a retorikus vagy narratív jegyekkel is felruházható mozzanat az, amikor a mesélő megakad, s erre utal is, elfelejt tudniillik egy lényeges fordulatot a történet egészének kimenetele szempontjából. A második szintén az események alakulása felől válik lényegivé, tudniillik a lenti világba vezető lyukról van szó, a harmadik pedig az, amikor Fehérlófia, a saját testéből kivágva egy húsdarabot, megeteti a griffmadarat. Ez a három kiemelt mozzanat annyiban mindenképpen összefügg egymással, hogy a főhősünket érintő események krucialitásához kötődnek: a második és a harmadik oly módon, hogy a lenti világba a hatalmas lyukon át kerül Fehérlófia, viszont vissza már csakis úgy juthat, ha eteti az őt repítő griffmadarat, s mivel minden élelem elfogy az út során, muszáj a saját testéből adni. Az első pedig áttételesen: a mesélő éppen azt az összekötőelemet hagyja ki a történetből, amely révén a gyémánt királylány felismerheti, ha tetszik, titoktalaníthatja, vagy éppen közös titkukat megőrizve jöhet rá arra, hogy Fehérlófia még él, helyesebben immár visszatért közös világukba a sárkányok által uralt országból.

4 DERRIDA: i.m. 36. Természetesen nem csupán a tulajdonnevekről van szó, hanem minden névről. A titok „minden néven titok marad” – írja Derrida.

5 A szöveg genealógiája is titokzatos, gyanús, hogy honnan származik. A jegyzetíró bevallja, hogy a gyűjtők le akarták leplezni, úgy mond, Berkit: „Fehérlófia meséje a szóbeliségből került Berki repertoárjába. Felmerült a gyanú, hogy nem áll-e a mese mögött valahol a távoli múltban Arany László klasszikus értékű »Fehérlófia« meséje, apró jelek alapján (az erős segítő társak neve, a befejező epizód stb.) azonban ezt a gyanúkat el kellett vetnünk, és bele kellett nyugodnunk, hogy a magyar-cigány szóbeliségben is élnek a típusnak ilyen szépen felépített változatai, melynek a 71 közelebbi és az 56 távolabbi magyar változat között is alig akad párja.” In: GÖRÖG Veronika és mások (szerk.): *Berki János mesél cigány és magyar nyelven*. Ciganisztikai tanulmányok 3. MTA Néprajzi Kutató Csoport, Budapest, 1985. 269. A titok sémája érhető itt tetten.

Még mielőtt konkrétan olvasnánk ezeket a helyeket, előre szeretnék bocsátani egy szerintem kardinális értelmezési feltételt. Tudniillik, ezek a hiány-pontok a szövegben, ezek a hely nélküli helyek, a szinguláris jellem- és történés-sűrűsödéseket lehetővé tevő titokzatos ürességek, tehát még egyszer, a mesélő megakadása mint a narráció megszakadása, a hatalmas lyuk mint egy másik világba való le-, eljutás pontja, illetve a saját test kimetszése mint a megmenekülés feltétele, nos ezek különös módon nem (vagy nem csak) a halállal vannak összefüggésben, hanem (vagy sokkal inkább) az élettel. A hiány itt nem feltétlen a halálra utal, hanem szignifikánsan az egzisztenciára. Kevésbé egy új kezdet lehetőségének értelmében, mint inkább e szenvedés teli esemény afirmációjának vonatkozásában. Mindegyik mozzanatban feltűnő az elszenvettség magára maradottsága. A mesélő csak magára vethet, hogy eltévesztette a történetet, Fehérlófia a hatalmas lyukba leereszkedvén egyedül maradván igen-igen megijed (ami ismerve erejét, bátorságát, figyelemre méltó), s el tudjuk képzelni, hogy fájhat hősünknek, amikor kívág saját combjából egy húsdarabot.

Nos, ez az egzisztencialitás, a hiánynak ez az életre való vonatkozása engedi láttatni a titok feleletlenségét, felelőtlenségét, szenvtelenségét, lehetővé tevő, a lehetőséget eseményekbe, terekbe terelő nem-reszponzivitását, amely tehát nem halál, hanem egy nagyon távoli idegenség, szenvtelenül elérhetetlen távolságban tartózkodó [van], adódás, maga a titok. Megint csak Jacques Derridát idézném, mert ő írja le a titoknak ezt a nem-reszponzív, lehetőséget adó, helyesebben ezt a lehetőség- s tér-adódást szakadatlanul afirmáló jellegzetességét:

A titok nem hagyja, hogy a másikkal való viszony, az együttlét vagy a »társadalmi kötelék« bármilyen formája elsodorja vagy elfedje. Még ha lehetővé is teszi ezeket, nem felel nekik, ő az, ami nem felel. Nincs responsiveness. Halálunk fogjuk nevezni ezt? Az adott halálunk? A kapott halálunk? Nem látom semmi okát, hogy ne életnek, egzisztenciának, nyomnak nevezzük.⁶

Olvassuk tehát az első példát!

De jaj... elfelejtettem benne valamit!... Lent az alvilágban volt neki egy tű, adott neki az öregember, a szakállas, ami magától varrt, arany cérna, gyémánt cérna, ezüst cérna...

6 DERRIDA: i.m. 40.

– Kinek adta az öregember azt?

– Ezt a Fehérlófiának adta. És olyan ruhát lehetett varrni ebből, olyan anyagot, dióba vót az anyag – ezt kifejejtettem belőle – na jó, ez mind nála vót ez a dolog.⁷

A mesélő kétszer is leleplezi önmagát, azaz kétszer is utal arra, hogy elfelejtette a történés előadásában, az események előadásának világra segítésében ezt a nagyon fontos fordulatot. A magától varró tű adománya tudniillik a felismerés-felismertetés, feltárás-feltárulkozás eseményét teszi lehetővé. Itt fel kell figyelni arra, hogy a tű olyan eszköz, amely rendeltetését tekintve az eltakarást segíti elő, a titokban tartás egy módja tehát. Mégis majdan ennek révén ismeri fel a gyémánt lány egykori megmentőjét, szerelmét, hiszen csak Fehérlófia tud ezzel a tűvel olyan ruhát varrni, amely „úgy néz ki, mint a bárányszerű”, meg olyan, „mint az égen a csillag”.⁸ Vagyis a mesélő által sokáig elleplezett motívum segíti a szereplőket abban, hogy feltáruljanak egymás számára, hogy egymásra találjanak.

Akkor miért felejt el a mesélő ezt a lényegi mozzanatot? Mintha a titok struktúrájának, vagy még inkább funkciójának egyfajta megmutatkozásáról lenne itt szó. Természetesen nem arra szeretnék utalni, hogy a mesélő a történetnek ezen a pontján direkt vagy indirekt módon titkolózna vagy járatná velünk a bolondját, feszültséget keltene, késleltetne. Önfeltárása („De jaj... elfelejtettem benne valamit!”, „ezt kifejejtettem”) őszintének hat. Bár mit jelentene itt az, hogy őszinte? Miért, a mesélés során végig nem volt az? Szóval nem az őszinte/hazug etikai vagy esztétikai reminiscenciákat felidéző bináris oppozicionalitását akarom feléleszteni. Nem. Nem csak azért, mert a titok struktúrájától abszolút idegen ez a binaritás. Berki a meséjét a titok *helyett* mondja el. A titok hely nélküli helyén születik, onnan nő ki a története, a titok abszolút hiányából, a történet a titok helyett áll önmagáért helyt: s itt, ezen a ponton, az egyik helyen ez mintha kiderülne: legalábbis amit látni-láttatni enged ezáltal, az egy megszakadás, a történet felfeslése, nem tévesztés, még csak nem is felejtés, inkább zavar ez. Zavardottságról tesz tanúbizonyságot a mesélő. A mesélés ezen szakaszában az addigi jól kerekített, mederben tartott narráció hektikussá válik, ahogy Derrida mondaná,

7 Fehérlófia. In: GÖRÖG: i.m. 248. Ezen a helyen a mesegyűjtő közbekezd.

8 Uo. 248.

egyfajta „céltévesztő iránytalanságot” érzékelünk e helyt.⁹ Ráadásul a gyűjtő, a kérdező vagy interjúvoló ekkor bele is szól a mesélésbe: „Kinek adta az öregember azt?”¹⁰ Tehát visszatereli a helyes irányba Berkit. Nos, ez a céltévesztő iránytalanság értelmezésem szerint a titok nyoma a szövegben.

A másik ilyen nyom a hatalmas lyuk:

*Egy nagy hatalmas lyuk, lentre a mélybe... (...) Beleült [mármint Fehérlófia a kosárba – V. T.], hát bizony ő is megijedt, mer olyan sötétség vót abba a nagy lyukba [...]. Leerisztették. Leért egy országba.*¹¹

A lyuk egy hagyományosan elterjedt toposz egy másik, a lenti világba történő átjárás érzékeltetésére. Egy másik lét lehetőségének a képeként beszélhetünk tehát e lyukról. A hiány ez esetben is étellel, egy szinguláris egzisztenciával telítődik. Egy jól elkülöníthető, a másiktól különböző létezésrend körvonalazódik előttünk. Ez a létezésrend, a lenti ország, mint meséli Berki, „nagyon-nagyon szép”, ám azt is megtudjuk; sárkányok élnek lenn, akik királylányokat rabolnak. Nos, nekünk ezennel most pusztán az átmenettel kell foglalkoznunk. A hatalmas, félelmetes, sötét lyuk transzponatív közegével mint a/egy másik világ lehetőségének, illetve megszületésének helyével. Ezt a helyet el kell hagyni, szükségképpen át kell érní rajta, hogy lehessünk, hogy egy másik világban találhasuk magunkat. Ez a hely arra, azért van, hogy elhagyjuk. Az a rendeltetése, hogy megszűnjön a számunkra, azaz egy sajátos hiányeffektus képezi az ontológiai alápját. Mert ne feledjük, e helyt is az étellel, egy másik egzisztenciával van dolgunk.

Itt most megengednék magamnak egy olyan képzettársítást, amely előszörre visszariaszthatja az értelmezőt, de mint látni fogjuk, a mesélő maga terel bennünket e felé a mozzanat felé. Az *uterusról* mint ennek a hely nélküli helynek az említett lyukban, a sötétséget rejtő ürességben történő allegorizálódásáról lenne szó. Az uterus üressége a telítettséget affirmálja. Az a, mondhatni, sorsszerű rendeltetése, hogy telítődjön az új élet lehetőségével, illetve hogy onnan kitolódjon s testet öltön a *natalitás*. Minderre az uterológiai aspektusra egyébként maga a

9 DERRIDA: i.m. 39.

10 GÖRÖG: i.m. 248.

11 GÖRÖG: i.m. 243., 244.

mesélő utal. Tulajdonképpen egy előszörre számomra érthetetlen nyomatékolás vezetett el ehhez az interpretációs elemhez. Berki hangsúlyozza Fehérlófiának a sárkányokkal való találkozása előtt, mintegy kihangsúlyozva a sárkány drámai felismerését, a következőket:

*Hüü, az anyja istenit – azt mondja [a sárkány – V. T.] –, ez nem lehet más, csak a Fehérlófia. Tudtam [...], mikor az anyjának a hasában vót, hogy akkor is bajom lesz vele!*¹²

Eszerint Fehérlófia metaforikusan újra megszületik a „hatalmas lyuk” sötétségéből, elhagyja azt, hogy aztán még egyszer, immár testében fogyatkozva, testéből húsdarabokat kimetszve, mintegy a hiányból újra részesülve visszatérjen a saját világába. De ne szaladjunk ennyire előre, még nem érkeztünk vissza hősünkkel a saját világába!

Amit még szeretnék kiemelni ezen motívum olvasásakor, az a főhős magánya. Csak egyedül ő megy le a másik világba e nevezett lyukon, a többiek, Fanyűvő, Hegytoló, Vasgyúró fenn maradnak a lyuk előtt, s várakoznak barátjuk visszatértére. Ez a magány különösképpen figyelemre méltó. Az látszik általa nagyon élesen, amit a szingularitásról, az egyedi, különös létezőkről mondtunk fentebb. A magány ennek a szingularitásnak az élesen, sűrű vonatkozás-egészében történő élénk kerülése. A „titok másik neve” a magány, ahogy újfent Derrida írja, a magány teszi lehetővé az ember számára az autentikus létezési képességeit,¹³ pl. a tanúságát, és teszem azt, a próbatételeit. Fehérlófia a próbatételeit szükségképpen magányosan hajthatja végre.

És végül olvassuk a harmadik mozzanatot, Fehérlófiának a saját testét kivágásokkal feláldozó gesztusát, amely lehetővé teszi, hogy visszajusson az elhagyott saját világába, vagy, ahogy a mesélő nevezi, „a napvilágra”, másképp, „a fölvilágra”!

Fordította a fejét [a griffmadár – V. T.], kapott egy ökröt, egy kenyér, egy hordó bor. Na, de bizony mán majdnem a lyuk szájánál vótak, odafent, elfogyott minden, nem vót semmi. Akkor meg idefordította a fejét, kellett vóna hús és nem vót, mer akkor visszaesett vóna. Mit csináljon most Fehérlófia? Meg-

12 GÖRÖG: i.m. 245.

13 DERRIDA: i.m. 40.

*fogta a bicskáját, kivágott a combjából egy darab húst. Visszadobta neki a szájába. Így följutottak a fölvilágra.*¹⁴

E helyütt újfent egy hagyományos mesei toposz, a feltételszabás lép hatékonyan működésbe, a griffmadár feltételekhez köti a segítségét. Miután Fehérlófia ezeket teljesíti, indulhatnak közös, nagy újukra, feljutni a „fölvilágra”. A griff feltételei tulajdonképpen az út teljesítésére elegendő erő biztosításához kapcsolódnak. Csakhogy ezek a biztosítékok egyszerre elfogynak. Ekkor történik az meg, amit kiemelten idéztem, hogy Fehérlófia a saját testéből kivágva egy darabot eteti meg a griffmadarat, biztosít neki erőt a továbbrepüléshez, ami egyben azt is jelenti, hogy feljutnak a napvilágra.

Ám feljutni a napvilágra bizonyos értelemben vissza-születést jelent. Megint csak nem halált, hanem egy újabb transzponálódást az életbe. Fehérlófiának illeszkednie kell ahhoz a hatalmas lyukban egyszer már megtapasztalt félelmetes sötétséghez, az ürességhez, amelyen egyszer már átjutott. Magának is hiánnyá kell válnia, az üresség helyére kell visszatolódnia. S ezt úgy éri el, hogy bizonyos értelemben kasztrálja önmagát, kivág egy darabot a húsból. Áldoz az üresség számára önmagából egy darabot. Önmagát metaforikusan megsemmisíti önmaga előtt. Ez persze hatalmas fájdalommal, szenvedéssel jár, de pontosan ezáltal ragadja meg a saját világába való visszajutás lehetőségét. A griff szerepeltetése e helyt kettős funkcióval bír: részint hatalmas erejénél fogva különböző szférákat képes ez a mesei lény áttörni, részint mint egy fogalom metaforája, nevezetesen a megragad, megérint (*ergreifen, begreifen*) ige alakja segít áttételesen is a hősnek, hogy visszarántsa a másik világ, a saját világa önmagába. Nos, a szenvedés és a saját világba történő visszajutás mélyen, mondhatni, strukturálisan összefügg, s ez megint csak a titok üres helyén sarjad, a titok helyett van, adódik. Ott, ahol nem marad semmi, a legfájdalmasabb a fájdalom, a legszenvedéstelibb a szenvedés. Valami/valaki *helyett* állni, lenni, a beszédet működtetni, történetesen épp mesélni – utalni valakire/valamire ezzel a *helyett*-tel, ezzel a kicserélődéssel, le- vagy felváltással, megtartani, fenntartani ezt a *helyett*-et, pontosabban a *helyett* helyén tartózkodni, az valamiképp a „szenvtelenül elérhetetlen távol-

14 GÖRÖG: i.m. 248.

ságban tartózkodó” titok tiszteletben tartása. A titoktalanító diskurzusban a/ egy titok ápolása.

Végezetül érdemes összevetni a másik mesével, az alakváltoztatott verzióval Fehérlófia történetét. A Kanca Miklósról szóló elbeszélésben nem találjuk azokat az üresség-mozzanatokat, amelyek a Fehérlófia-szöveget jellemzik. Vagy legalábbis erősen módosultan bukkanhatunk a hiány-helyekre. Ami legelőször is szembe tűnik, az az, hogy már a leendő barátokkal való konfrontatív, sőt agonális találkozás során hangsúlyozza a mesélő a különös születettség állapotát: „– Tudtam Miklós, mikor a kancalónak az anyaméhíbe vótál, hogy veled találkozok.”¹⁵ Ebből arra következtethetünk, hogy erre a szinguláris, titokzatos, tudniillik állati eredetű születésre figyelniünk kell. Fehérlófia esetében, aki ugyan a nevében végig hordozza állati eredetét, különös módon a története, létének nyomon követése során Berki intenciója szerint mintha eltekinthettünk volna származásának ettől a vetületétől. Szóval Kanca Miklós magán viseli a mi kultúrkörünkben abszolút tabuizált „vérfertőzés” billogát, „fele ló vót, fele meg emberi alak vót”,¹⁶ ellentétben Fehérlófiával, aki tehát nevében bár őrzi állati eredetét, létében emberi alakként vándorol. Kanca Miklós figurája éppen ezért paradox módon kevésbé titokzatos, mint Fehérlófiáé, részint mert jobban engedi látni-láttatni eredetét, részint pedig mert az a bizonyos Derrida által olyannyira kihangsúlyozott „szenvtelenül elérhetetlen távolság” radikálisan lecsökken, ha meg nem is szűnik persze.

A másik különbség, amire fel szeretném hívni a figyelmet, az a griff szerepeltetése. Fehérlófia esetében sokkal árnyaltabban ábrázolja e madarat Berki: „Csak gyön a nagy griffmadár. Olyan vót, mint egy nagy felhő, olyan nagy vót.”¹⁷ A fekete elögomolygó felhőt megidézve a mesélő bravúrosan érzékelteti a madár veszélyességét. Annál inkább a fordulat erejével bír az a mozzanat, hogy végül éppen e lény menti meg a főhőst. Kanca Miklós esetében ez az előbb olyan költőien ábrázolt jelenet így szól: „jött haza nagy sebesen a griffmadár.”¹⁸ Ezt a szür-

15 GÖRÖG: i.m. 252.

16 GÖRÖG: i.m. 251. Mesei fikcióról lévén szó, természetesen a vérfertőzést inkább idézőjelesen kellene értenünk, bár a cigány mesék erős referencialitása, sajátos világ-vonatkozása miatt akár el is hagyhatjuk az idézőjeleket.

17 GÖRÖG: i.m. 247–248.

18 GÖRÖG: i.m. 256.

külést, egyszerűsödést lehet magyarázni pl. azzal, hogy szóbeliségről lévén szó, nem mindig van ugyanolyan hangulatban a mesélő, amire egyébként a gyűjtők sokszor fel is hívják a figyelmet. Ami ennél izgalmasabb, hogy Berki itt, ebben a verzióban lenyeleti a griffel Kanca Miklóst. Ilyet Fehérlófiánál nem tapasztaltunk meg. Idézem:

*Avval leszállt a griffmadár a fa tövihe, meglátta Kanca Miklóst, ott van, mer el vót fáradva, egybűl lenyelte. A griffmadarak hozzáfogtak ríni... – Ez az érdeme neki, édesanyánk, megmentett kétszer minket, és még te lenyeled? – Na nem baj – avval ki is köpte.*¹⁹

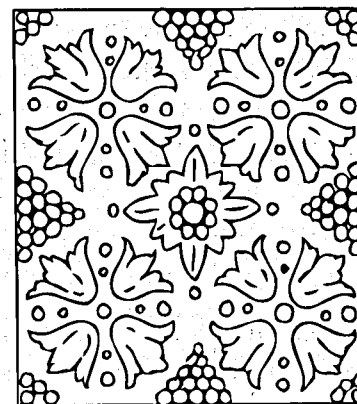
Értelmezésemben ez a kissé sebtében előadott jelenet nagyobb horderővel bír a történet egésze szempontjából annál, mintsem hogy a gyorsan lezajló mivolta miatt esetleg átugorjon rajta a tekintet vagy a figyelem. A griff végeredményben megsemmisíti az események addigi pontjáig megismert Kanca Miklóst, a vérfertőzött szereplőt, vagyis megmártja saját gyomra, begye ürességében, titokban részelteti, visszaadja az addig megfosztott titkát neki, helyesebben neki adományozza a titok távoli idegenségét, visszaszüli a titok szenvtelensége számára.

A titok van, magamagából kibomlóan folytonosan és szingulárisan adódik. És nem engedi magát elsodorni vagy elfedni.

19 GÖRÖG: i.m. 256.

HERMANN ZOLTÁN

A „TITOK” AZ OROSZORSZÁGI CIGÁNY NÉPMESÉKBEN





GOR SZMIRNOVNAK, „az orosz posztmodern apostolának” – legalábbis így nevezi őt a jelenkori kritikai diskurzus –, 1996-ban megjelent, Paszternak *Doktor Zsivago*járól írott monográfiája, *A titkok regénye*¹ egy kimerítő kriptológiai bevezetővel indul. Az irodalmi szöveg és a titok – A kognitív poétika problémájához című első fejezetben többek között Szemion Frank orosz filozófusra, Greimas-ra és Courtès-re, Derridára, Gilles Deleuze-re, Kermode-ra² hivatkozva fejti ki azokat az előzetes megjegyzéseit, amelyek – egyfajta kommentár-gyűjteményként – a Paszternak-regény titokzatos világa felé vezetik az olvasót. Szmirnov szinte egyetlen munkájában sem titkolja a logika iránti vonzódását, és itt is Greimasnak a logikai jelek nyelvén elmondott *titok-definíciójából* vezeti le konklúzióit:

$$M(m) \cap M \text{ incogn} (m_0) = \emptyset$$

A logikairól a retorika nyelvére fordítva: *titoknak* azt nevezzük – mondja Szmirnov –, ami saját kontextusától tökéletesen elzárva, egyfajta zárványként létezik, amire nem mutatnak a környező – az irodalmi szövegben általában fikatív – világ jelei, amelynek a megismeréséhez nem vezet semmiféle logikai műve-

- 1 СМІРНОВ, Ігор, Роман тайн „Доктор Живаго”, Новое Литературное Обозрение, Москва, 1996. 14–35.
- 2 GREIMAS, Algirdas Julius– COURTÈS, Joseph, *The Cognitive Dimension of Narrative Discourse*, New Literary History, (1976) Vol. VII. № 3. 440.; DERRIDA, Jacques: *Fors In*: ABRAHAM, Nicolas–TOROK, Maria (szerk.), *Kryptonymie. Das Verbarium des Wolfsmanns*, Harnacher, Frankfurt am Main, 1979. 7–58.; DERRIDA, Jacques, *Wie nicht sprechen. Verneinungen (Comment ne pas parler. Denegations*, 1987), ford. Hans-Dietrich Gondek, Wien, 1989, passim.; ФРАНК Семион, *Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии* (1939), München, 1971.; DELEUZE, Gilles, *Simulacre et philosophie antique*, In: uő. *Logique du sens*, Paris 1969. (Id még: ДЕЛЕЗ, Жиль, Платон и симулякр, (ford. Сергей Козлов), *Новое литературное обозрение* № 5, 1993, 45–56.); ASSMANN, Jan, *Zur Ästhetik des Geheimnisses. Kryptographie als Kalligraphie im alten Ägypten*, In: Susi Kotzinger – RIPPL, Gabriele (szerk.), *Zeichen zwischen Klartext und Arabeske*, Atlanta-Amsterdam, 1994. 175–186.; KERMODE, Frank: *Hoti's Business: Why Are Narratives Obscure?* In: Uő. *The Genesis of Secrecy. On the Interpretation of Narrative*, Cambridge-Massachusetts-London, 1979. 45.

let, illetve ha mégis van egyetlenegy ilyen út, azt – vagyis magát az utat – nem ismerjük. Szmirnov Frank nyomán igyekszik elkülöníteni a titok abszolútumát, a „magában való titkot” a titok más változataitól: az illuzórikustól – Greimas-i képlete: $M(m) \neq M \text{ simulacr} (m, m_0)$ –, a rejtélytől/rejtvénytől, amelynek megoldásához logikai lépésekben is eljuthatunk; egészen a misztériumig, amely a titok belső jelrendszerét és a kontextuális jelek rendszerét nem elemenként, hanem rendszer-szintűen felelteti meg egymásnak, és a misztériumba való beavatást a rendszerek közötti fordítási műveletek elsajátít(tat)ásában látja. *Kétségkívül sok, a regény világából nem következő, kontextuális vagy logikai módon le nem vezethető momentum van a Doktor Zsivagóban*, a főhős nevének (a regény címének) titokzatossága mellett ilyenek a váratlanul a klasszikus orosz írók félreismerhetetlen stílusában megírt bekezdések (Puskin-hangzás a kis Zsivago anyjának temetésekor; messze nem világos a narratív funkciójuk ezeknek a részeknek), a véletlenszerű, okságilag értelmezhetetlen kulcsregény-jellege (Majakovszkij mint a regénybeli Komarovszkij stb), vagy vonatutazások leírásának folytonos szövegpárhuzamai a *futurista kiáltvány* szövegével.

Szmirnov hermeneutikai értelemben a *Doktor Zsivagóban* az értelmezésnek ellenálló, a szimbolikus helyek azonosíthatóságára, de a szimbolikus tartalmak felismerhetetlenségére építő regénypoétika működését és működtetését látja. (Vegyük észre, Szmirnov szándékosan határolódik el az értelmezés individuális, asszociatív teljesítményétől, nem különösebben érdekli, hogy a befogadó előzetes ismeretei vagy kreativitása hogyan képes levezetéseket, ok-okozati viszonyokat találni ott, ahol a szöveg erre nem ad támpontot. De nekünk ez most nem is fontos.)

Mindenképpen hozzá kell azonban tennünk, hogy a *költő-doktor* regénybeli alakja szándékoltan olyan figura, aki mindvégig kívül áll mind a cári, rendi társadalom, mind az új rend, a kommunista kasztokra, az egykori elnyomókra és elnyomottakra osztott társadalmi szereplehetőségek és -kényszerek keretén. Maga Zsivago mondja a regény első könyvében, a negyedik rész tizenharmadik fejezetében:

„– Эх, походное наше житье, цыганское кочевье.”
 („– Ej, ez a mi tábori életünk, ez a sátoroscigány-élet!”)³

- 3 ПАСТЕРНАК, Борис. Доктор Живаго, Художественна Литература, Москва, 1990. 125.; PASZTERNAK, Borisz: *Zsivago doktor*, (PÓR Judit fordítása).Európa,

Az elmúlt évszázadok oroszországi cigányságának szociokulturális helyzete sem véletlenül írható körül a *titok* fogalmaival. A cigányközösségek egész Európára jellemző társadalmon kívülsége, társadalomba integráltságának hiánya itt hatványozottan érvényesült, különös módon azonban – mindenekelőtt az orosz nagyvárosok közelében hosszabb-rövidebb időre megtelepedő cigányság esetében – társadalmi megítélésük nagyon sok pozitív elemet is tartalmazott. Aligha véletlenül a romantika kora (Gyergsavin, Puskin, Lermontov, Leszkov, Turgenyev, Tolsztoj, Kuprin, a drámaíró Osztrovszkij) és a premodern (Alekszandr Blok) a költői és az egyéni szabadság szinonímájaként tekint az oroszországi cigány etnikumra, a kultúrák különbözőséből adódó értelmezői átjárhatatlanságot pedig a titokzatosság fogalmaival ruházta föl. A társadalom periferiáján is túl, mégis az arisztokrácia és a művelt elit szórakoztatásából élő cigány közösség pedig nyilván felismeri, és igyekszik a maga javára fordítani a róla kialakult, irodalmias titokzatosság-imázst.

(Saját, anekdotikus történetem is van ezzel kapcsolatban: a kilencvenes évek elején Szentpétervár környékére utaztunk ki „elektriskával” – ez az orosz városkörnyéki vasút –, és egy nyugdíjas tanárnővel szóba elegyedve, amikor megtudta, hogy magyarok vagyunk először Kálmán Imrére, aztán a cigányzenére terelődött a szó, mikor végül a kedves hölgy megkérdezte: „– Maguknál is élnek cigányok? Jaj, maguknak olyan jó!”)

Az oroszországi cigány etnikumok kutatása lényegében csak az 1970–80-as években indult meg, a szintén cigány származású, író-etnográfus Jefim Adolfovics Druc és Alekszej Nyikolajevics Gesszler „leletmentő” munkájával.⁴ Druc és Gesszler már a modern antropológiai módszerek segítségével gyűjtötték, de a folklórműfajok tradicionális felosztása szerint rendezték el az oroszországi cigány etnikumok kulturális hagyományait, a szokások és a változatos szövegfolklor felhalmozott gyűjteményét. Munkájuk igen népszerűvé vált, oroszra fordított gyűjteményes kötetekben is publikálták: a későbbiekben én is ebből az orosz nyelvű gyűjteményből idéznék.

Budapest., 1988. 139.

4 ДРУЦ, Ефим– ГЕССЛЕР, Алексей, *Сказки и песни, рожденные в дороге. Цыганский фольклор*, Наука, Москва, 1985. (A továbbiakban a mesékre a DG jelzéssel és a mesék sorszámaival hivatkozom.)

Az alaposabb kutatásokra azonban csak a 2000-es évek elejétől, mindenekelőtt az etnográfus, író, festőművész Nyikolaj Vlagyiszlavovics Besszonov feltáró jellegű monográfiái-tanulmányai nyomán került sor.⁵ Besszonov és követői néztek először szembe a cigánykultúra titok-jellegének antropológiai problémájával, azzal, hogy a gyűjtésmódszertan direkt rákérdezéssel technikái egy az identitását zárványközösségként őrző etnikum esetében kétes, erős kritikával feldolgozható eredményeket hozhatnak csak. Besszonov tanulmányaiból sok érdekes dolog került felszínre, a nagyvárosi cigányság és a nomád cigányság konfliktusait illetően, a litvániai és fehéroroszországi cigány közösség etnikai értelemben nagyon erős elszlávosodása, ahol a cigányság sem etnikai, sem kulturális közösséget nem képez, hanem egyszerűen a társadalmi periferiák gyűjtőközössége. Besszonovék figyelnek tudatosan az adatközlők (írás)tudatlanságból következő hibás, vagy szándékosan hamis információinak kiszűrésére.

Besszonov az 1941–44 közötti, a németek által megszállt ukrán és orosz területeken zajló cigány-etnikai tisztogatásokra való visszaemlékezéseket közreadó és értelmező tanulmányában figyel fel arra, hogy a szóbeli emlékezet formái és a cigány titok-identitás öntudatlanul is az emlékezésekből kinyerhető, az áldozatok számára, a tömegsírok topográfiai paramétereire vonatkozó adatok megbízhatatlanok, ugyanakkor az emlékező narratívák szimbolikus rétegeiben mégis vannak támpontok, amelyek alapját képezhetik a háborús és a háború utáni adminisztrációs adatokkal való összevetésnek. Általános következtetésként Besszonov meg is jegyzi, hogy úgy tűnik, az oroszországi cigány etnikum szokásaira, traumáira a szövegfolklor sokkal több megbízható adattal szolgál, mint a közvetlen interjú.

Minden bizonnyal az oroszországi cigány folklór tradicionális műfajai, a cigány dalok (pontosabban a cigány szóbeliség keretei között keletkező, eredetileg orosz nép- vagy műdalok variánsai) –, a hiedelemelbeszélések (amelyek kevésbé tekinthetők a cigány hiedelmek leírásának, sokkal inkább külső, nem

5 БЕССОНОВ, Николай, *Цыганская трагедия. Вооружённый отпор*, Издательский дом „Шатра”, 2010.; БЕССОНОВ, Николай– ДЕТЕТЕР, Надежда– КУТЕНКОВ, Владимир, *История цыган. Новый взгляд*, ИПФ, Воронеж, 2000. Druc és Gesszler gyűjteménye elején egy alapos kutatástörténeti összefoglaló olvasható a 80-as évekről. A jelenkori oroszországi kutatásokról tájékoztat a <http://gypsy-life.net/> portál.

cigány szempontból megfogalmazott, fantasztikus, titok-elbeszéléseknek, amelyek a cigány etnikum titokzatosság-jellegét emelik ki), egészen a cigány meséig, amelyeknek meglepően gyakori motívuma titok és a titkolózás, vagy a titok alakzatait ismételő cselekvések, az elrejtőzés vagy a lelepleződés.

Besszonov természetesen felhívja a figyelmet az oroszországi cigányfolklor gyűjtésének hiányosságaira, a sajátos beszédhelyzetek, tabuk alá eső, például a tenyér- és kártyajóslásokat kísérő szövegek, szövegformulák folklorisztikus jellegére. Ezekben, az orosz városi kultúrában egykor a cigányságnak komoly megélhetést biztosító folkorműfajokban – akárcsak a mesemondó a mesében –, a jós mindig valamilyen titok egyedüli ismerőjeként és felfedőjeként van jelen. Bizonyos tekintetben a rendkívül népszerű orosz cigánydalok, cigányromán-cok keserű, elégikus hangja is egyfajta jóslatként működik, a negatív jövőképek emocionális reprezentációjaként lesz része a populáris kultúrának. (Nem idézem fel, csak utalok a tragikus Puskin-anekdotára, amelyben a nagy költő, esküvője előestéjén egy Tanya Gyemjanova nevű cigány énekesnő dalát hallgatja, a dalban pedig benne van Puskin boldogtalan házassága, és tragikus halála, amiért a köztudat máig a feleséget okolja. Drucék mesegyűjteményében két történet is szól a cárral konfliktusba kerülő Puskinról, akit a cigányok rejtegetnek egy ideig a titkosrendőrség elől.)⁶

Nyilvánvaló tehát, hogy a Druc-Gesszler-gyűjtemény titok-motívumaiban sem csak egyszerű morfológiai vonatkozásokat kell látnunk. A proppi funkciókészletnek vannak olyan elemei, amelyekben a titok mint topika és téma, narratív alakzat és cselekvés van jelen: általánosan véve a varázsmesei kánonban a VIII (a) és IX (B) *hiány-funkció*inak szerepét betöltheti egy megfejtendő titok, a XII (A), a XIII (T) és a XIV (Z), a varázseszköz megszerzésének funkcióiban is megjelenhet a titok-tematika, a megszerzés módja lehet egy rejtvény-szerű kérdésre adott helyes válasz, de maga a varázseszköz is lehet valamiféle absztrakt, megszerzett tudás, megismert titok, pl. *Szerencsének szerencséje / Az ördög három arany hajszála* (ATU 461) típusú mesékben. Ugyanígy a varázsmese záró szakaszában, a XXV (3) és a XXVI (P), a találós kérdésként, elrejtőzésként meg-

6 Ld. DG 120.

jelenő *nehéz feladat* és a *feladat megoldása* mesei funkcióiban is előfordulnak titok-motívumok.⁷

Ezek a morfológiai helyek nem csak az európai paraszt- és városi mesékben, hanem a periférikus közösségek történeteiben is előfordulnak, jóllehet a mese-hagyomány mögötti rituális mintázatok a letelepedettek szokásaiban és a zarány-szerű, idegenség-kultúrákban eltérők lehetnek. Ennek ellenére például az oroszországi cigánymesék – a proppi értelemben – alapvetően nem különböznek a morfológia-elmélet alapszövegeinek tekintett Afanaszjev-gyűjtemény meséitől. Az alapvető különbség azonban nem a közös szabályosságokban, hanem a morfológiai, mindenekelőtt szereplői funkciókat érintő szabálytalanságokban van. Az európai cigánymeséknek az a sajátossága, amely – nyilvánvalóan a *család* fogalmának mássága miatt – a családtagok egymáshoz való viszonyának mesebeli különösségét hangsúlyozza, elég gyakran nem más, mint hogy a családtagokról, a mesehős szüleiről, leggyakrabban a hős anyjáról, az ún. útnak *indítóról* kiderül, hogy ő maga a mesehős *segítőtársa*, olykor pedig az hős *ellenfele*.

A titok-kultúra besszonovi leírását követve azonban óvatosnak kell lennünk a Druc-Gesszler-mesék topikáját illetően, hiszen nem egyszerűen arról van szó, hogy a gyűjtemény szövegei orosz fordítások (főképpen Druc fordításai), nemcsak a nyelvi elkülönülés okozhat problémákat: jómagam például nem tudom, hogy az orosz nyelvi jeleken keresztül megragadható topika különbözik-e az oroszországi roma dialektusokban gyűjtött anyag topikájától. Korántsem biztos, hogy a rejtőzködés és titok orosz nyelvi szókészlete (скрывать, утаить, тайна és a továbbképzett szóalakok stb.) szemantikai értelemben fedi a cigány nyelvű eredeti szókészletet: persze bízunk kell Jefim Druc nyelvismeretében és fordítói következetességében. Más, és egyáltalán nem elhanyagolható kérdés – hamar lépten-nyomon hivatkozunk az antropológiai gyűjtőmódszerek következetességére, ezzel a kérdéssel az európai és magyarországi cigányfolklor-gyűjtőknek is szembe kell nézniük –, hogy tudniillik a tisztán cigány közösségben elmondott mese topikája, retorikája, morfológiája nem különbözik-e legalább árnyalataiban a cigány mesemondók által a nemcigány közönségnek, vagy a gyűjtőnek elmondott mesék jellemzőitől. Nem tudjuk pontosan, de ha például a jóslat-

7 A proppi funkciókról ld. PROPP, Vlagyimir Jakovlevics: *A mese morfológiája*, Osiris, Budapest, 1999. 33–65.

szövegek példájára gondolunk – ahol egyszerű mikroökonómiai képlet, hogy a cigány kártyavető a falusi parasztot, a városi polgárt vagy a nemesembert tekintí jövedelemforrásnak, és nem a sajátjait –, vagy gondolunk az énekesek sajátos előadásmódjához igazított műdalok példájára, egyértelművé válik, hogy a rendelkezésünkre álló folklórszövegek, különösen az oroszországi cigányság szöveg-hagyománya inkább reprezentálja a cigányságnak a reguláris társadalom felé mutatandó arcképét, és ezzel együtt őrzí titokzatosság-imázsát, mintsem hogy a cigány közösségek hiteles leírása lenne.

Világos tehát, hogy az oroszországi cigány népmesék olvasásakor sem közvetlenül a területileg ráadásul nagyon szétszórt cigány közösségek életmódjáról, hiedelmeiről kapunk pontos, vagy esetleg a további elemzések, a nemzetközi összehasonlító vizsgálatok számára forrásértékű adatokat, de az oroszországi cigány közösségek és a reguláris társadalom viszonyáról – ahogy Besszonov is megállapítja –, nagyon pontos leíráshoz jutunk. Ennek a szociokulturális dialógusnak talán a legfontosabb eleme, hogy fenntartsa a többségi társadalomban a kultikus és pozitív cigányság-képet, és ezt azért teszi sikerrel, mert az orosz társadalom, a XIX–XX. századi elit- és populáris kultúra is csak a *titok* különbözői alakzataiban képes az oroszországi romák kultúráját befogadni.

Nézzünk néhány jellegzetes példát a Druc-Gesszler-gyűjtemény meséinek titok-motívumaiból, és igyekszem ezeknek a Szmirnov-monográfia módszertani bevezetőjében jelzett logikai, retorikai és tematikus *titok*-fogalmaknak a működését értelmezni. (A példákat – ez pedig már tényleg a nyelvi áttételek áttétele – a saját nyers fordításomban idézem.)

Az orosz cigánymesékben felettébb gyakori a hivatkozás a titokra, a hősök rendszerint elrejtőznek egymás elől, eltitkolnak egymás elől valamit. A cigány szokások szerint ez valószínűleg a közösségi normák megsértését jelenti, ezért üldözendő. Az elrejtőző, egyes dolgokat eltitkolók megbűnhődnek:

A gyűjtemény 83-as számú *Как сестра братьев прокляла* / *Hogyan átkozta el a cigánylány a fivéreit* című meséje így szól:⁸ A cigánylány együtt kóborol a bátyjaival. Hozzájuk csapódik egy szegény cigányfiú, de fiverei folyton elzavarják. A fiú nem jön többet. Kis idővel később, egy éjszaka megint megjelenik a

8 A Druc-Gesszler-gyűjtemény 83-as számú meséje. A mesét Tomszkban gyűjtötték, mesélte Z. Je. Buziljeva (született: 1925.), 1980–1982-ben.

kérő, gazdag ember lett belőle, a fivérek örömmel adják neki most a lányt. A férj és a lány külön válnak. „Hajnalgig üldögéltek a tűz mellett, szerelmesen néztek egymás szemébe. Amikor pedig a fák fölött világosodni kezdett, felkelt a férj és búcsúzóul ezeket mondta: // – Szeretett feleségem, meg kell osszam veled a titkom. Csak éjszaka találkozhatunk. Nappal nem lehetek veled. Ne is keress engem, hiába!”⁹ A lány rájön, hogy bátyjai megölték az egykori kérőt, temetetlenül hagyták, és a halott jött el most érte. A történet a lánynak a gyilkos bátyjaira ki-mondott átkával zárul.

A *Ложная клятва* / *A gonosz átok* című mesében¹⁰ „...cigányok jöttek a faluba, jósolni meg kéregetni. Minden házba bekopogtatnak. Az egyik cigányasszony-nak szerencséje volt. A jóslatért a falusi asszonyok mindig kenyérrel, szalonnával, élelmiszerrel fizettek – ő meg pénzt kapott. Nagyon sok pénzt! Felcsillant a sze-me a cigányasszonynak és elhatározta, hogy eltitkolja a szerzeményét a többiek elől. De az egyik cigányasszony észrvetette: // – Kedvesem, csak nem pénzt ad-tak neked? – Jaj, dehogy, a gyermekeim életére esküszöm, miféle pénzt? Nézd mi van a kötényemben, csak ennyit kaptam, semmi mást. // Hát a kötényében tény-leg csak valami élelmiszer-féle volt. Így vagy úgy, a cigányasszonyok nem hittek neki.”¹¹ A mese a gyerekek halálával zárul.

A *„Волшебное” ружье* / *A „varázslatos” fegyver*¹² című szatirikus mesében a valakik ellopják a vajda száradó ruhái közül a deréksálját. Korcsa, a vajda meg-fenyegeti őket, hogy olyan fegyvere van, amelyet ha elsüt, a golyó csak a tettest

9 „До рассвета просидели они у костра, глядя друг на друга, а как только забелели верхушки деревьев, встал муж и сказал: // – Знаешь, жена моя любимая, открою я тебе страшную тайну. Только ночью могу я тебя видеть. Днем нельзя мне с тобой быть! И не ищи меня понапрасну!” (DG 83. 261–263.)

10 Szuszanyino, Leningrádi járás, L. Ny. Iljinszkaja (született 1902k.), 1980–1982.

11 „Пошли цыганки в деревню гадать и просить. Разбредились по избам. Повезло одной цыганке. Обычно за гадание бабы хлебом, салом, провизией всякой платили, а тут – деньги! Много денег! Разгорелись глаза у цыганки, и решила она утаить добычу от своих. А одна цыганка заметила: // – Милая, а ведь ты деньги взяла?! // – Да что ты, клянусь детьми своими, какие деньги? Вот смотри, все, что в решете есть, то и дали. // А там у цыганки одна провизия лежит. Так или иначе, не поверили ей цыганки.” (DG 109. 301–302.)

12 Szemrino, Leningrádi járás, I. M. Fjodorov (született 1922k.), 1980–1982.

találja el és öli meg: „Kérdezgette Korcsa: – Hová lett a deréksálam? Na, gyermekeim, adjátok elő szép szóra! // – Nem mi vettük el – kiabálták a cigánygyerekek. // A cigánylányok is csak fogadkoztak-átkozódtak, hogy ők sem. // A férfiak is tagadták. // – Te hav me dadeszkiro masz! // – Figyelmezzetek rám gyermekeim – mondta még egyszer a cigányai szemébe nézve a vajda –, bänni fogjátok, hogy nem vallottátok be. Rosszul gondolja a tolvaj, hogy el tudja titkolni a bűnét előlem. Úgyis megtalálom azt az övet, de a tolvaj azt nem éli túl!”¹³ Végül kiderül, hogy a paraszt tehene megette a sálát.

A házassággal, a szexualitással kapcsolatos tabuk, tilalmak megsértéséről, a közösség elől való elrejtőzés, a titokban folytatott viszony büntetéséről szól a gyűjtemény egyik leghorrorisztikusabb meséje. Az orosz cigány szokásjogban nyilván ezek a legsúlyosabb bűnök. A Цыганка и змея / A cigánylány és kígyó című mesében¹⁴ látszólag a tábori életmódhoz kötődő mágia, a kígyók elleni ráolvasás etiológiai elbeszélését olvashatjuk. A cigánypárnak egyetlen lányuk születik, felnő és férjhez akar menni. Megszeret egy fiút a táborból, minden nap keresi a percet, amikor együtt lehet vele.¹⁵ Beszélni akar a fiúról az apjának, az meg sem hallgatja, csak azt mondja neki. „– Не пара он тебе, доченька, и думать о нем забудь.” („Nem ő a te párod, jobb ha megfeledkezel róla.”) „Приходилось парню с девушкой таиться от родителей.” („Titokban kezdenek találkozgatni a fiú és a lány.”) Az erdőben találkozgatnak, de egyszer egy kígyó mászik be az alvó

13 „Стал Корча своих спрашивать: // – Куда кушак делся? А ну-ка, ребята, отдавайте по-доброму. // – Мы не брали, ей-богу, не брали, – закричали цыганята. // И цыганки принялись клясться и божиться, что они кушака не брали. // И мужчины клянутся, что не брали: // – Тэ хав мэ дадэскиро мас! // – Глядите, ребята, – проговорил еще раз Корча и поглядел цыганам в глаза, – потом можете пожалеть, что сразу не признались. Только зря думает тот, кто украл, что удастся ему от меня скрыться. Все равно я свой кушак найду. А вору не быть живому.” (DG 116. 315–319.)

14 Mihajlovka, Leningrádi járás, A. M. Lobanova (született 1907k.), 1980–1982

15 „Была у отца и матери единственная дочь. Возраст у девушки такой, что хоть сейчас замуж выдавай. Любила эта молодая цыганка одного парня из табора и каждый день старалась выкроить хотя бы немного времени, чтобы посмотреть на него, поговорить с ним. Заикнулась было молодая цыганка отцу о любви своей, а тот и слушать не пожелал, только сказал: ...” (DG 106. 292–295.)

lány szájába, és a lány megbetegszik. Az apa a fiút vádolja, és megígéri, hogy ha meggyógyítja a lányát, hozzáadja feleségül. A fiú fürdőt készített és a fürdőben forró tejjel kiűzi a lányból a kígyót. Megfogják és megfőzik a tejben. Az esküvőn a fiú megvádolja az apát, hogyha rajta múlt volna, a lányának egész életében egy boldog nepja nem lett volna. A lakodalom végén mindketten esznek a tejben főtt kígyóból, és holtan terülnek el.

A cigány közösségen belüli titkolózás igen negatív megítélése magyarázza, hogy a mesékben egyébként gyakran olvashatunk olyan szövegformulákat, többnyire a mesék zárlatánál fordulnak elő – amikor a hősök saját kalandjait mondják el a szüleiknek, testvéreiknek stb. – amelyek didaktikusan utalnak a közösségen belüli viselkedés pozitív normájára, pl.: „Рассказал Пухта, как было дело, ничего не утаил.” Azaz: „...mindent elmondott, semmit sem titkolt el előtük.”

A titkolózásnak vannak praktikus-racionális okai is. A mesemotívumok között megjelenik az orosz-szovjet katona- és rendőrállami hatalomnak a nomád életmód visszaszorítását célzó intézkedései elől való menekülés.

Ilyen a Цыган и чудовище / A cigány és a szörny¹⁶ meséje: „Ez régen történt. Éltek valamikor a földön a banotori-cigányok. Éltek, ahogy tudtak: voltak köztük szegények, voltak gazdagok. Egy tűnt ki közülük, a vajda. Amerre ő mondta, a cigányok arra vették az útjukat. Volt egy táboruk, tucatnyi családdal, nem többen. Pénzük nem volt, útlevelük nem volt, a sorozás elől elrejtőztek a sűrű erdőkbe.”¹⁷

A 91-es számú, Как цыган лесовика обидел / Hogyan csapta be a cigány az erdei manót¹⁸ című mesében ezt olvassuk: „A cigány egyszer lovat lopott, messze valahol a táborától. Mindenki tudja, hogy ha ilyesformán igyekszel hazafe-

16 Bolsoj Biser, Novgorodi járás, A. Je. Mihajlov (született: 1899), 1980–1982.

17 „Давно это было. Жили на свете цыгане-банотори. По-разному они жили: были бедные цыгане, были богатые, а среди всех один выделялся – вожак. Куда он скажет, туда цыгане и пойдут. И вот был один цыганский табор, семей двенадцать, не больше. Денег ни у кого нет, паспортов нет, от военной службы скрывались, в чащу леса уходили.” (DG 11. 119–122.)

18 Mihajlovkában (Leningrádi terület) gyűjtve, I. I. Ivanova, 70 év körüli cigányaszonytól (1980–1982).

lé, jobb, ha nappal elrejtőzöl az erdőben, és csak éjjel, ha mindenki nyugorvóra tért, akkor ülsz fel a lóra.”¹⁹

Ezek e történetek viselkedésformákat rögzítenek, mindenekelőtt az idegenekkel szembeni titkolózás viselkedésmintáit erősítik a közösségekben. Ezeket a történeteket egyébként nem is feltétlenül kellene mesélni tartanunk. Az eddigiek többnyire morális töltettel is rendelkező hiedelemelbeszélések, a szokások eredetét magyarázó példázatok.

A voltaképpeni varázsmesék esetében mindig észrevehető, hogy a titok mint toposz a halál motívumai köré szövődik. A halál, a túlvilág birodalma maga a titok, története annak van, aki élőként tér vissza onnan.

A *Vajda és Ruzsa* című mesében²⁰ egy Ruzsa nevű cigánylány a templomba indul. „Egyszer, valami ünnepnapon nekiindult Ruzsa, hogy elmegy a templomba. Megy-megy és meglátja, hogy az útfélen, a proban egy aranyláncocskba hever. Közelebb megy, piszkálgatni kezdi a lábával, az meg, mintha élne, egyszer csak rátekeredik Ruzsa bokájára és le akarja húzni a lányt a föld alá. Megnémult Ruzsa a félelemtől, hát egy szót sem szólva, egy szót sem kiáltva süllyedt-süllyedt a föld alá. Ahol a föld maga alá temette (elrejtette), egy gyönyörű, terebélyes nyírfánőtt. Ha csak ránézel – rögtön le akaródzik szakítani egy ágacskát, emlékébe.”²¹

A *fa* motívuma mutatja a leány szerencsés visszatérését, Vajda fogja kiszabadítani. Az *Околдованная сиротка* / Az elvarázolt árvalányban²² az árvalány

19 „Украл цыган коня где-то далеко от табора своего и возвращается домой. Известно всем, что когда с такого дела возвращаешься, то днем все больше в лесу скрываешься, а ночью, когда все затихает, едешь.” (DG 91. 274–275.)

20 Bolsoj Biser, Novgorodi járás, A. Je. Mihajlov (született: 1899), 1980–1982.

21 „Как-то раз, дело в какой-то праздник было, собралась Ружа в церковь. Идет она и вдруг видит: около дороги лежит цепочка. Подошла Ружа поближе, пошевелила ногой эту цепочку, а она обвилась, как живая, вокруг Ружиной ножки и потащила красавицу-цыганку под землю. Онемела Ружа от страха, так, ничего не сказав и не вскрикнув, под землю ушла. Только скрылась она под землей, как на этом месте выросла раскидистая рябина, красная-прекрасная. Поглядишь на нее – так и хочется веточку себе на память сломать.” (DG 2. 69–73.)

22 Mihajlovka, Leningrádi járás, Je. V. Harponyina (született 1905k.), 1980–1982. (DG 10. 115–119.)

egy varázslónőnél lakik, és titokban eltanulja tőle a varázstudományát, és elrejteti egy kristálytojában. Egyszer az erdőben rátalál a lányra egy fejedelem, megszereti hazaviszi, feleségül veszi, gyerekek születnek. A boszorkány rontást küld a lányra, az megbetegszik és meghal. A király és a fia gyászolják, időről időre meglátogatják az erdőben, ahol egy óratoronyban fekszik a halott fiatalasszony, évről évre nem öregszik semmit. Amint egyszer a fia a kristálytojással az anyja arcát simogatja, a halott éledezni kezd. A varázs megtörik. „Рассказал цыганенок матери своей все, как было, ничего не утаил. С тех пор зажили они богато и счастливо.” A fiú elmondja az asszonynak mi hogyan történt, „... semmit el nem titkolt. Attól kezdve gazdagon és boldogan éltek.”

A gyűjtemény meséiben (hiedelemtörténeteiben?) azonban az is gyakori, hogy a halottak jönnek át az élők világába, pontosabban, valami megakadályozza őket a túlvilágra jutásban.

A *Мертвый табор* / A holtak tábora című mesében²³ egy fiatal lócsiszár egy cigánykaravánhoz csatlakozik, este a cigányok a tábortűznél ülnek, és gyönyörűen énekelnek. A fiú udvarolni kezd a széplánynak, megkéri a lány kezét, a cigányok meg is kötik vele az egyezséget. Mindenki nyugovóra tér, a fiú azonban éjjel a lány sátrát keresve meglátja, hogy az alvó cigányok némelyikének a karja, némelyikének a lába, sokuknak meg a feje hiányzik. Rádöbben, hogy a táborlakók mind halottak. „Élt egyszer egy fiatal cigány. Gazdag nemzetségből származott, lókereskedő volt. Egyszer vásárolni ment, és dolga végeztével, tisztességgel, meglehetősen indult hazafelé. Várostól városig igen hosszú volt az útja. Utazás közben lepte meg az éjszaka is. Aludni készülődött, de egyszer csak, valahonnan a közelből cigányok éneklését hallja – mint egy tábortűz mellől jönnének a hangok. Elindult az énekszó irányába, és csakhamar rálelt a cigánytáborra. Egy nagy mezőn, a folyó partján táboroztak a cigányok. Körbe, mindenfelé tábortűzek égtek, a tűzek mellett cigányok ültek és énekelgettek. Olyan gyönyörűen énekeltek, hogy még hallgatni is csoda volt. Megkötötte a cigány a lovait, de nem merészkedett közel a tűzhöz. Idegen tábor cigányai, ki tudja, kifélék, mifélék. Valahogy mégis egyre közelebb és közelebb került az idegenekhez. Meglát egyszer csak a tűz mellett egy gyönyörű cigánylányt: olyan szépen énekelt és táncolt a lány, hogy a lókereskedő beleszeretett, a szíve megtüzesedett. Legényember volt még

23 Petrozavodszk, Ny. A. Novikov (született: 1919), 1980–1982.

a kereskedő elhatározta, lesz, ahogy lesz, megismerkedik a lánnyal, aki annyira lenyűgözte. Elhatározta, hogy feleségül kéri. És ha már egyszer elhatározta, úgy is lesz! // A cigányok meg csak táncoltak és énekeltek, a lókereskedő a táboron kívülről figyelte őket. Amikor hajnalodni kezdett, a cigányok visszahúzódtak a sátraikba. A kereskedő kifigyelte, hogy a leány melyik sátorba ment be, és utána-lopakodott. Odaért a sátorhoz, félrehajtja a ponyvát, de a rettenettől megtántorodott. Szörnyű kép tárult elé: a padlón cigányok feküdtek, az egyiknek a keze, a másinak a lába, némelyiknek meg a feje hiányzott. A lókereskedőnek a haja is égnek meredt. Megértette, miféle cigánytáborra akadt: a holtak táborára. Hirte-len elpárolgott a féelme és a lányt kezdte keresni. Látja: a földön fekszik, nem lé-legzik. Elszomorodott a cigány, de aztán úgy határozott: ha enyém a halott lány, az élő is az enyém lesz! Elviszem magammal, bármi is történjék! Ha csak éjjelen-ként lesz az enyém, nekem az is elég. // Feltette a lány testét a kocsijára és elhaj-tott. Egész nap hajtott, hogy minél messzebbre kerüljenek a tábortól, és ahogy eljött az éjfél, a cigánylány felébredt: // – Hova viszel? Elment az eszed? Mindjárt utolérnek a bátyáim és megölnék. Hát nem tudod, hogy a holtak elől nem lehet elrejtőzni? Fordítsd vissza a lovaiddat, egy percet se vesztess!”²⁴

24 „Жил на свете молодой цыган. Был он из богатого рода и занимался тем, что продавал на ярмарках лошадей. Как-то раз поехал он на ярмарку, сделал с выгодой свое дело и возвращался домой. От города до дома путь ему не близкий. Застигла цыгана в пути ночь. Только собрался он на ночевку устраиваться, как вдруг услышал неподалеку пение цыганское – так и разливаются голоса по ночной росе. Повернул цыган на голоса и через некоторое время к табору подъехал. Стоял этот табор на большой поляне возле реки. Вокруг костры горели, а у костров сидели цыгане и песни пели. И до того хорошо пели, что аж заслушаешься. Остановился цыган неподалеку, стреножил лошадей, однако близко к кострам подходить не стал. Решил приглядеться сначала. Цыгане-то чужого табора: что, мол, за люди, какого рода-племени? А сам все ближе и ближе подбирается. Вдруг заметил он около костра одну красивую цыганку, так хорошо она пела да плясала, что сердце зашло у цыгана, огнем загорелось. Был этот парень холостым, и решил он во что бы то ни стало познакомиться с этой девушкой, что так поправилась ему. Дал себе слово цыган жениться на этой красавице. А раз дал слово, надо держать его! // Покуда плясали цыгане да пели, парень к табору не подошел, а когда

A testvérek mégis utolérlik, félholtra verik és visszaviszik a lányt a táborba. De a fiú utánuk ered, és megtudja, a tábor történetét. Egyszer a cigányok kicsapták a lovaikat egy falu mellett a legelőre, a lovak meg mint felfalták a frissen kaszált szé-nát, a falusiak erre villát, kaszát, baltát ragadtak, rárontottak a táborral és minden-kit megöltek, el sem temették őket. Akkor szabadul meg tőlük a fiú, és akkor veheti feleségül a lányt, ha tisztességgel eltemeti és megsiratja a lány rokonait.

Nem árt, ha itt eszünkbe jut a *Zsivagonak* az a jelenete, amikor a doktort el-rabolják a vörös partizánok Varikinóból, a család pedig évekig halottnak hiszi a főhőst. A reguláris közösségek felől nézve a cigánymesékben meglevő titok/ha-lál-szimbolika itt megfordul. A Paszternak-regénynek ez az epizódja is arra utal, hogy a többségi, orosz falusi és városi kultúra számára a cigányok – a regény-ben az erdőben élő partizánok – világa jelenik meg a halál metaforáiban, a ha-lál világaként. (És persze ez is remek példa a regény kriptotextuális poétikájára.) A *titok* tehát lényegében a *túlvilág*. A kulturális és rituális minták megértésé-hez akkor járunk a legközelebb, ha a *saját/idegen* mitikus oppozíciót azonosít-juk a *tudott/titkolt* dolgok oppozíciójával. Ebben a tekintetben a cigány mesék által reprezentált idegen világ, az orosz falvak, városok világa azonosítható a túl-világgal kapcsolatos hiedelmekkel, a saját világukból pedig tabu alá esik a titko-lózás. Az idegennel, az orosz emberrel szemben éppen azért szabad titkolózni,

рассветать стало и табор разбрелся по шатрам, заметил парень, в какой из шатров эта красавица-цыганка пошла, и направился следом за ней. Задумал он сговорить девушку или украсть ее, пока цыгане спят. Подкрался он к шатру, открыл полог и в ужасе назад отпрянул. Страшную картину увидел он. В шатре том лежали вповалку цыгане: у кого руки нет, у кого – ноги, у кого – головы. Волосы зашевелились у цыгана. Понял он, что с мертвым табором встретился. Однако постепенно испуг у парня прошел, и принялся цыган красавицу-девушку искать. Видит: лежит она на земле бездыханная. Опечалился цыган, а потом решил: мертвая моя и живая моя! Украду ее все равно, будь что будет! Хоть ночью она оживает, и то хорошо. // Положил цыган мертвую девушку на свой тарантас и уехал. Целый день увозил он ее подальше от табора, а как настала ночь, ожила цыганка, встала: // – Куда ты меня везешь? Ты с ума сошел! Ведь сейчас мои братья тебя настигнут и убьют. Разве ты не знаешь, что от мертвых скрыться невозможно? Поворачивай скорей обратно коней, а не то пропадешь.” (DG 19. 145–148.)

azért szabad őket becsapni, mert a halottakkal, a túlvilág képviselőivel is így kell viselkedni. Ez az agresszió csak egyfajta önvédelem.

A Вѣдьма / A boszorkány című mese²⁵ így kezdődik: „Élt egy faluban egy öreg cigányasszony. Szűköcskén éldegélt, vagy száz éve éldegélt békében, a fiával. Gonosz természetű asszony volt, az ördöggel cimborált. Nem szerette, ha vendégek ígérkeztek hozzájuk. Ilyenkor, ha leszállt az este, mindig kiment az udvarra, nekilátott, varázsigéket mormolt, majd megfordult maga körül és anyakocává változott. És mindenkinek, aki a házuk közelébe merészkedett odadörgölőzött a lábához, addig lökdöste-taszigálta, amíg a vendég el nem botlott, és meg nem hemperedett a sárban. Így lassan mindenkit elüldözött a háztól. // Az asszony fia pedig igazán jóképű legény volt. Nem is tudott az anyja varázstudományáról, az meg soha nem is beszélt róla a fiának. Felnőtt a fiú és megismerkedett egy rendes cigánylánnyal...”²⁶ Amikor aztán a fiú megkéri a lányt a testvéreitől, ők világosítják fel, hogy az anyja boszorkány, és addig nem is adják hozzá a fiúhoz a lányt, amíg a boszorkányt el nem pusztítják. Elmennek a testvérek a cigányasszonyhoz a kovácstól szerzett vassöprűkkel, nekiront a koca, ők meg alaposan helybenhagyják. Megjelenik a fiú az öregasszony házánál:²⁷ az öregasszony a ké-

25 1925-ben jegyezték fel Tomszkban, Z. Je. Bukljeva mesélte.

26 „В одной деревне жила старуха-цыганка. Оседло жила. Вместе с сыном своим век доживала. Жадной она была и с нечистой силой общалась. Не любила старуха, когда к ней в гости кто-то ходил, и лишь только вечер наступал, выходила она во двор. Встанет, заклинание пробормочет, а потом повернется вокруг себя и превращается в свинью. И всем, кто к ее дому идет, начинается эта свинья под ноги бросаться. Собьет на землю и катается. Так всех от своего дома и отвадила. // А сын у старухи красавец был. Не знал он про колдовство своей матери, а та ему ничего о себе не рассказывала. Вырос парень и познакомился с хорошей цыганкой...” (DG 69. 241–242.)

27 „Входят цыгане в дом, а на печке лежит старуха и охает, стонет, вся тряпками обмотана. // – Что с тобой случилось, мать? Дай я развяжу тряпки и посмотрю. // – Приболела я что-то, сынок, неможется мне. Сама вылечусь, спасибо тебе за заботу. // – Все-таки, мать, дай я посмотрю, что с тобой, может, тебя к лекарю надо сводить? – сказал опять цыган и только хотел было развязать тряпки, как ведьма вскочила и руками замахала: // – Не смей подходить! // – Чего это ты боишься, мать? Или скрываешь от

mencén fekszik, alig él, a fia meg lerángatja az ingénél fogva a kemencéről és akkor meglátja a vassöprűk tépte sebeket az anyján, a fegyveréhez kap: „– Igaz hát, amit az emberek mondanak? Te vagy a boszorkány! – kiáltotta, aztán meghúzta a ravaszt. Ahogy a füst eloszlik, látja, hogy az anyja csak áll ott, mintha semmi sem történt volna, és fejét ingatja: – Jaj, fiacskám, sokáig titkoltam előled az én titkomat, de most már nem tehetek semmit. Látom, hogy nem leszel boldog, amíg én élek. Ide hallgass, ezen a helyen nem ölhetsz meg engem, hanem vigyél el az erdőnkbe az elátkozott százéves tölgyfához. Ott elhagy a varázseróm. Vigyél oda és ott öl meg! // Kis is vitte a cigány az anyját a tölgyhöz, rálőtt és ahogy a füst elszállt, látja, hogy az vénasszony halott.”²⁸

A boszorkány életét elvenni csak a *halál* metaforájának tekinthető százéves tölgy tövében lehetséges, ott lehet őt visszaküldeni a túlvilágra.

Az orosz cigánymesék titok-kultúrájáról még egy fontos dolgot kell megjegyeznünk. Az imént említett példákban – egy-két kivételtől eltekintve – a *titok* körül kiépülő etiológiai és taburendszer konfliktusai férfi-női konfliktusok. Az oroszországi cigánykultúrában a cigányközösségek és a külső világ közötti kapcsolatokban, kulturális dialógusban, szemben például a közép-európai mintákkal, a nők szerepe legalább olyan aktív, mint a férfiaké. A magyarországi cigány népmesék esetében csak ritkán van példa arra, hogy a folkloristák női mesemondóktól gyűjtöttek volna. Az előbb felsorolt példáim közül, a tíz idézett meséből hétnek női mesemondója volt, Drucék 1980 és 1982 között gyűjtötték ezeket a meséket.

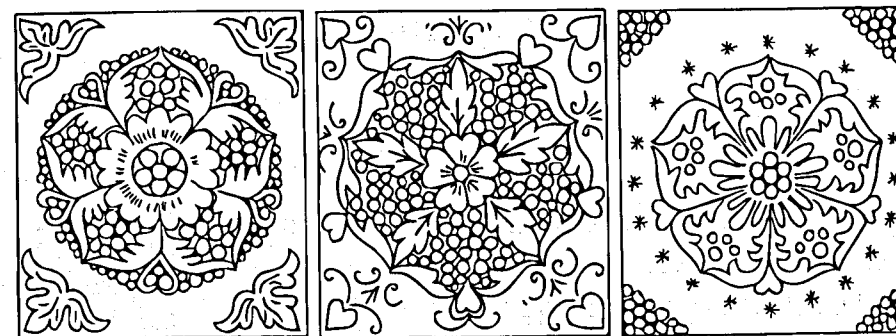
меня что-то? // – Не твое это дело, сынок, – сказала ведьма и отвернулась. // – Ты не забыл про наш уговор, – напомнили братья цыгану, – смотри не видать тебе невесты. Подошел цыган к матери, рванул за тряпки и скинул их. Глядит, а мать вся железными прутьями исполосована.” (DG 69. 242.)

28 „Схватился цыган за ружье. // – Значит, правду люди о тебе говорили?! Значит, ведьма ты! – прокричал цыган и нажал курок. Выстрелило ружье, рассеялся дым, а ведьма стоит как ни в чем не бывало и головой покачивает: „– Эх, сынок, долго я скрывала от тебя свою тайну, да делать нечего — узнал ты. Вижу, не будет тебе счастья в жизни, покуда я жива. Так слушай: здесь ты не сможешь меня убить, но есть место заколдованное в нашем лесу, у столетнего дуба. Там я теряю свою колдовскую силу. Веди меня туда и там убей! // Привел цыган мать к дубу, выстрелил, а когда дым рассеялся, то увидел он, что сгинула старуха.” (DG 69. 242.)

(Nem idéztem tőle mesét, de a gyűjtemény adatközlői között volt Szvetlana Toma is, cigány származású színésznő, az 1975-ben, Gorkij *Makar Csudra* című elbeszéléséből forgatott filmnek, *A cigánytábor az égbe megynek* volt a főszereplője.)

Hogy miért ilyen látványos a női mesemondók jelenléte az oroszországi cigány tradíciókban? Vagy a magyarországi cigánymesemondók férfi-dominanciája jelenthet egyfajta eltérést az etnikai hagyományoktól?

A *titok feltárulása* – több változatát is láttuk a példákban – a „félvárosi” orosz cigány identitás egyik gyakori narratívája. A nyelvi, kulturális, társadalmi idegenség azonban nagyon különös formákat ölt az orosz cigány mesei tradíciókban. A *titok-narratíva* ugyanis – térjünk vissza oda, ahogyan Igor Szmirnov nyomán a *titok* fogalmát definiáltuk – sem más, mint „a saját kontextusától” tökéletesen elzárt világ leírása, a világe „amelynek a megismeréséhez nem vezet semmiféle logikai művelet”, vagy nem ismerjük ezeket a logikai-retorikai, nyelvről nyelvre történő fordítási műveleteket. Az orosz cigány mesék *titok-narratívája* a kulturális idegenség waldenfels-i paradoxonához hasonlít.²⁹ Abban az értelemben mindenképpen, hogy nem egyszerűen a kulturális önmeghatározással, nem pusztán az etnikai identitás rögzítésével – különben bonyolult képlet tárulna fel emögött az identitásnarratíva mögött is, mert nemcsak a többségi orosz, de XX. századi, újonnan betelepülő cigány-csoportokkal szemben is éles, elhatároló gesztusok fedezhetők fel ebben a primér identításban – azonos ez a narratíva. Valami mással is, hiszen ez az elbeszélői magatartás nemcsak a külső nyelvi, kulturális, társadalmi kontextust tekinti idegennek, hanem a narratíva keretein belül – lásd *A holtak tábora* című mese/hiedelemelbeszélés titok-feloldását, a parasztok által legyikolt és temetetlenül hagyott cigánytáborról szóló „magyarázatot” – önmagát is képes kívülről láttatni. Képes a *saját/idegen* mitikus oppozíciót a *saját-mint-idegen* retorikai-elbeszélői alakzatba átemelni.



THE PHENOMENOLOGY OF THE SECRET IN GYPSY FOLKTALES



29 WALDENFELS, Bernhard: *Az idegenség etnográfiai ábrázolásának paradoxonjai*, In: BICZÓ Gábor (szerk.), *Az Idegen*, Csokonai, Debrecen, 2004. 91–116.

FOREWORD

1.



HIS VOLUME is the fourth in a series of books – entitled *Fabula Aeterna* – to be published by the Association of Applied Narratology that is hosted by the Faculty of Child and Adult Education at the University of Debrecen. The bilingual volumes (Hungarian and English) are first and foremost devoted to investigating, analysing and publicising the heritage of the tale world of the Roma and other ethnic groups in the Carpathian Basin. As a result of our research there is a wealth of source material handed down to us by many great tale-telling individuals, the study of which helps us to understand local societies and the fundamental relationships between the tale teller and the everyday world of the community. The declared aim of the volume is to offer Hungarian researchers involved in the life works of tale- and story tellers both a forum and the chance to publish their work.

We are convinced that the current renaissance of the tale, as well as public opinion and the new text-centered interest expressed by the social sciences, provide a sufficient justification for our series. Behind the contemporary fashion for the tale lies what we may describe—with some care—as the eternal, time-resisting universal nature of the contents of the traditional tale and the possibility which exists in the framework of the genre for individual creativity, both of which create the receptive community of the tale teller and the contemporary audience (readers). The traditional contents and formal elements of the tale genre in narrative practice function as a bridge spanning the centuries between our past and present. Furthermore, and of exceptional importance from our perspective, is the fact that it creates an opportunity for dialogue between cultures which are alien to each other when they first meet. We hope that our

series will help mutual understanding between the Roma community—which has a great tale culture (both verbal and story-telling)—but is considered to be a peripheral minority culture, and the majority culture of contemporary society.

2.

The studies in the current volume were first presented at a workshop organized by the Association for Applied Narratology and the Balázs Lippai Roma Special College; the talks and the following debate at the workshop, the thorough discussion of the questions motivated the writers to closely analyze the phenomenon of the secret. In the world of the tale the secret has a special place since in most of them secrets do appear somehow; at the same time the secret itself rarely becomes the thematic center of the tale. In his article entitled *The Unknown Folktale* János Honti writes the following:

An observation of the talelike elements once led me to the conclusion that there are elements which, as far as the subject is concerned have no definite function, and are strangely incomprehensible, yet nevertheless, adhere with great tenacity to the talelike tradition ... these elements emerge fully intact as if they were the supporting pillars of the traditions of the given type of tale... [The role of these primary structural elements] is either greater or smaller. Smaller because they are not supporting tradition but are themselves supported by the latter, and greater because they are the supporting pillars of one type of structure, the basis of the real talelike structure, and not of tradition. They furnish evidence that certain elements can adhere together not as a result of the uniformity of a traditional course of events, but in a seemingly meaningless way, not following necessity in a course of events but some sort of internal law within talelike elements.¹

Honti's words stated the above observations in general and not specifically in reference to the phenomenon of the secret, however looking at the studies of

1 HONTI János: „The Unknown Folktale”, In: HONTI: *Studies in Oral Epic Tradition*, (Transl. Róna Eva) Akadémiai, Budapest, 1975.126–128.

the present volume, it becomes clear for the reader that the secret is a kind of phenomenon that truly defines the inner order of the tales.

The first two studies examine tales by the excellent Gypsy storyteller, István Jakab. In the introductory study using the methodology of phenomenological hermeneutics Péter Bálint interprets the cluster of phenomena of the secret appearing in the tale entitled *Brugó* by mapping out the phenomena-network such as curiosity, disbelief, betrayal, confession, guarding patience, unveiling impatience, foretelling and promise. Behind these phenomena we may repeatedly find the peculiar movement of the concealment and unveiling of the secret that finally—even if for only a moment—offers the possibility for self-knowledge for the hero of the tale. By using the concept of the secret presented by Kermode the study authored by Gabriella Ágnes Nagy compares the mythic story, the destiny of King Oidipus—interwoven by secrets—being rewritten into a new context in the narrative tradition, through the life of the tale hero, János—while the language games uttered in the tale text providing greater depths. Those characters who are striving to unveil the secret—just at the figurativity of the tale language cannot be resolved by fixating some final meaning either—miss experiencing the truth of existence, therefore secret and sin become related.

To represent the complex research attitude of the Applied Narratology Workshop in his study Gábor Biczó elaborates on a philosophically based concept of the secret whose particular examples are drawn from the oeuvre of Lajos Ámi, his tales had already been subject to previous studies and an entire monograph in this same series by the same author. The present study reaches its conclusion through the experience of the “narrative proliferation of the secret” according to which the secret in the tale constantly becomes subject to permutation, it is a structural-functional figure calling for its resolution always becoming comprehensible in the given unique tale text. The text written by Tamás Valastyán interprets the tales of János Berki based on philosophical discourse as well. By referring to the autopoietic figures, the “secret” of the body of the text, to the possibilities of interpretative games deriving from them, he explains that the storyteller tells his tale instead of telling the secret that finally becomes the allegoric space for birth, rebirth and the maternal womb, being pregnant both with—similarly to the tale text—the solitude of hiding and the possibility of entering existence as a peculiar secret.

In the last study Zoltán Hermann analyzes Russian tales and from the Proppian morphologic analyses he travels to the Waldenfels paradox according to which the Gypsies appearing in these tales become graspable as foreignness, alterity but in such a way that narrative attitude not only considers external linguistic, cultural, social context as foreign but it is capable of making itself seen externally as well. These tales are capable of repositioning the opposition of the own/foreign into the rhetoric-narrative figure of the own-as-foreign.

Our hope is that the studies in this volume are beneficial for the reader in two ways: on the first hand they further deepen the knowledge, textual experiences and special features and values of the Gypsy tales previously discussed in the volumes of the *Fabula Aeterna* series. On the other hand they offer a kind of understanding taking place on complex levels about the phenomenon of the secret that allow us to see the never out-dated actuality of the archaic tradition of tale texts.

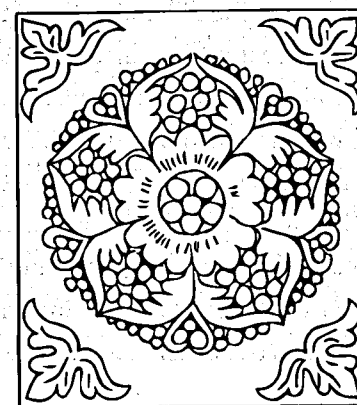
2015 Spring, Debrecen,

Zoltán Bódis

PÉTER BÁLINT

THE PHENOMENOLOGY OF THE SECRET IN THE FOLK TALE

(István Jakab: *Brugó* [AaTh, Bn 311 (406A*)~307])



But of the secret itself, there can be no archive, by definition. The secret is the very ash of the archive, the place where it no longer makes sense to say “the very ash” (*la cendre même*) or right on the ash (*à même la cendre*).¹

1. WHAT IS NOT YET ...



CONCERNING THE PHENOMENOLOGY OF THE SECRET we can put the familiar ontological question: why is there a secret and not discovery or uncoverability? In our first approach towards an understanding of the phenomenon of the *secret* (and especially when we analyse it in the sense of “held in secret” or “initiated into a secret”) we must consider what is not visible, what is covered by a mask, what does not reveal itself, what is veiled in darkness, what exists in limbo or in the cradle.² In this case we are understanding what “exists” somewhere in secret (in someone’s “possession”), in a hidden place, covered by a metaphor, or hiding under another name (not named by its name) as something hiding in a state of present-not-being. In another reading it is something which is present, of which Starobinski writes: “the hidden is the other side of a presence”.³ Furthermore, if

1 DERRIDA, Jacques: *Archive Fever: A Freudian Impression*. Diacritics, Vol. 25. No. 2. (Summer 1995) p. 62

2 This refers to the idea that the combination of words in the expression “kept in secret” is “perhaps” related to the expressions “property and “thief” in the Hungarian etymological dictionary (*Étimológiai szótár, magyar szavak és toldalékok eredete*, Tinta Kiadó, Bp., 2006. p. 849) in that in the word “tulajdon” (property) the form *jav*’ is hidden; in keeping the secret the owner covers himself against the desire to remove, steal or acquire the thing desired. The one attempting to see into the secret is the one “lying in wait”, whose act of “lying in wait” is, according to Starobinski, “the desire to possess solely through sight” In: STAROBINSKI, Jean: *The Living Eye*. (Translated by Arthur Goldhammer), Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 1989. p. 8

3 Ibid., p. 1

we accept Levinas’ claim that *the phenomenon is the vision of something in a full light*, then we can safely state that the phenomenon of the secret stands out in the light, even if it is only a dim rushlight. But who illuminates, who and under what conditions is *able* to illuminate the phenomenon hiding in the darkness, the secret itself? On the one hand, as Merleau-Ponty states:

[...] *that the obscurity of the In Itself is for the clarity of the For Itself in general, if not for that of “my consciousness.”*⁴

In this case it is understanding which serves to make visible the phenomenon illuminated by the light of awareness (Descartes’ “quelque lumière”), as the French philosopher explains: “[...] to understand is to translate into disposable significations a meaning first held captive in the thing and in the world itself”.⁵ On the other hand, the Other, who approaches me, who desires my hospitality, who comes into my field of vision and who demands a response from my introverted state, brings the light, so that the secret which lies in the darkness can be illuminated from the perspective of another ‘I’ (in the rays of the light of *his/her* eyes) and can offer me—a fellow object—the comprehension of the mutual understanding of what cannot yet be said. The *coming into meaning* (the surplus meaning) of the phenomenon of the secret can only be revealed in the light of my awareness and the light of the Other’s knowledge, as the focussing of two beams of light on one common point, the intersection of two fields of

4 MERLEAU-PONTY, Maurice: *The Visible and the Invisible*. (Edited by Claude Lefort, translated by Alphonso Lingis), Northwestern University Press, Evanston, 1968. p. 64

5 Idem., p. 36—Marion writes this about the same theme: “The object owes its certainty—its certificate—to the ego that certifies it.” MARION, Jean-Luc: *The Erotic Phenomenon*. (Translated by Stephen E. Lewis), The University of Chicago Press, Chicago and London, 2008. p. 12 This is Marion’s conceptualisation of the “ego”, which Buber had earlier spoken of: “Individuality neither shares in nor obtains any reality. It differentiates itself from the other, and seeks through experiencing and using to appropriate as much of it as it can.” BUBER, Martin: *I and Thou*, (Translated by Ronald Gregor Smith), Scribner, New York, 1958. p. 64. [http://www.tjdonovanart.com/Martin%20Buber%20-20I%20And%20Thou%20\(c1923%20127P\).pdf](http://www.tjdonovanart.com/Martin%20Buber%20-20I%20And%20Thou%20(c1923%20127P).pdf). (17.01. 2015)

vision, as something that comes sharply into the light and which is illuminated by light approaching from that direction: in this way the act of interpretation can be tackled as a common endeavour. Lévinas, when analysing the phenomenon of stroking, refers to secrecy as the concept of the "not yet":

*The not-yet-being is not to be ranked in the same future in which everything I can realize already crowds, scintillating in the light, offering itself to my anticipations and soliciting my powers. The not-yet-being is precisely not a possible that would only be more remote than other possibles. The caress does not act, does not grasp possibles. The secret it forces does not inform it as an experience; it overwhelms the relation of the I with itself and with the non-I.*⁶

The secret, the as-yet unnamed *it*-self, which mediates between the 'I' and the 'you' within the state of synchrony, constitutes a commonly-owned world (but one which *is not yet* spoken, not translated into a language) in the real presence of all three participants. Through the mediation, the utterance of the *it*-ness hidden within, the entity which is projected from the closing off within oneself—the internality, the church, the castle, the hermit—shows itself in its nakedness in the clarity of the externality, the clarity of the world. The secret is an unilluminated being, something unspoken in any language, which with the promise of being made visible in its existence in the light of revelation encourages the Other, the bringer of light, to ensure that the phenomenon be illuminated once more by the light the Other brings, so that it reveals and uncovers as much as possible about itself, and about the intruder that has brought the secret into the sphere of comprehension, and of course about myself as the possessor of the meaning of the secret, and not least of all about the *place* where we are meeting,⁷ the place where, according to Buber, something happens to people.

6 LÉVINAS, Emmanuel: "Phenomenology of Eros", In: *Totality and Infinity*. (Translated by Alphonso Lingis), Duquesne University Press, Pittsburgh, Pennsylvania, 2000. p. 259

7 "Cognition rests on apparition, on phenomena, which the being of beings unfolds, putting all things together by light, ordering order. Taken in the light, inevitably contemporaneous, things are present even in their most secret hiding places, as though being were a game of blind-man's bluff where a blindfold over your eyes does

Levinas speaks of a Heidiggerian "illuminated place", "*the illuminated site of being is but the passage of God*."⁸ Numerous "bearded little men", who suddenly appear and reveal a secret in tale narratives, bear witness to this "illuminated place"; men who are no other than God himself, who reveals and does not reveal himself to others, who shapes the destiny of the hero according to his desire or vision, and who disappears at a given moment.⁹ The higher and secret Being illuminates the secret, as a form of knowledge, or in other words, an opportunity to exist or not exist with the secret, and as a use of guiding knowledge, trusting to 'I' and 'you'.¹⁰ And then he is convinced that we really are able to take the opportunity together and mutually, with responsibility and in an exemplary fashion (according to Buber, "[we address] the mystery with work and service for the spirit"¹¹); in the spirit of the tale, for ever after. The stereotypical tale ending: "*they lived happily ever after*", in the sense employed by Marion, announces the loyalty and love of eternity:

*And so, loving demands not only faithfulness, but faithfulness for eternity. Faithfulness thus temporalizes the phenomenon of love, by assuring it its only possible future.*¹²

The "illumination" of the secret re-establishes order for the being disturbed and forced into the dark, exposed to danger and threatened; and the promise of the eternal survival of this newly re-woven order (which is not a new beginning,

not prevent presence from calling to you from all sides." LÉVINAS, Emmanuel: "Phenomenon and Enigma" In: *Collected Philosophical Papers*, (Translated by Alphonso Lingis), Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, 1987. p. 71

8 Ibid., p. 73

9 On other occasions tale-tellers speak of the Moirai, or of one, or sometimes three, of the Birds of Fate

10 According to Jung, the phenomenon of the secret can only be discovered in those tale heroes who are forced to possess it. JUNG, Carl Gustav: "Phenomenology of the Spirit in Fairytales", In: *The Archetypes and the Collective Unconscious*. (Translated by R. F. C. Hull), Princeton University Press and Routledge and Kegan Paul, Ltd. 1990. pp. 207–254

11 BUBER: op. cit. p. 102

12 MARION: op. cit. p. 185

but the world *restored* to its old laws, the *order of Creation*¹³) is guaranteed by the king, the supreme maintainer of order and its most prominent representative hero figure. This capacity to re-order and to overcome the opposing forces (embodied in the “evil spirits”), and the knowledge to rule and to create laws, as an ability, or more precisely as a linguistic gift (through which deeds can be turned into words sometimes commanding the harmful being with a “Stop!” and sometimes with a “Do not kill!”), is his secret; in the concrete and active sense it is the *king's secret*.

The “secretive”, in other words the being which is hidden, covered, and which goes under a false name (a name named as something else, such as I-don't-know, Nine or Iron John etc.) has an existential relationship with what appears not to exist, someone who exists behind someone else, or behind a veil.¹⁴ The secretive covers (silences) the being who gifts the secret, and at the same time sooner or later shows (announces) what has been given, the existential character of the being which appears as the final result of the gift: the true or false face. Between the words and the deeds there is an immeasurable gap, since it is in no way clear that what becomes visible in the light from *within* will be the character of the being as it appears, and not merely a kind of mask, a “disguise”, a veil, a persona behind which another existential character exists in a reduced form, closed within itself in secrecy, keeping the secret to itself.

13 This sense of this order is that: “That before which, in which, out of which, and into which we live, even the mystery, has remained what it was. It has become present to us and in its presentness has proclaimed itself to us as salvation ; we have „ known „ it, but we acquire no knowledge from it which might lessen or moderate its mysteriousness.” BUBER: op. cit. p. 111

14 In Jakab's story, it is sometimes the “evil spirit”, where it is concretely named: “But who was that fatty bundle, but Brugó himself! [...] because [he] was the chief of the devils.” NAGY Olga-VÖÖ Gabriella: *Tale Teller of the Transylvanian Mountains—Tales of István Jakab*. Új Magyar Népköltési Gyűjtemény. XXVI. Szerk. Nagy Ilona, Akadémiai, Bp., 2002. pp. 240–241.); sometimes, it is the dragon, “But it wasn't a merchant, because it was a simple one-headed dragon.” (idem., p. 246), at other times in appears in the shape of a huge giant. (idem., p. 253) (All subsequent tale extracts are also translated by G.S.)

The secret, or in its indexical version, the secretive, through the discovery caused by light (demonstration) and utterance (being made comprehensible) shows itself in part or in whole (but showing not the past act of the donation, but the present process of the *appearance* from the dark), and appears before us in its nakedness for a period, or even just for a specific moment (“ce qui se donne se montre”¹⁵). Then, just as suddenly and unpredictably, it takes on another mask or veil, in other words it “throws its skin back on”, which is for us the invisible being of the secretive in its disguise;¹⁶ in Buber's words it: “it sinks back in mystery”.¹⁷ This uncovering and drawing back, appearance and submergence, the differentiation from the past and the restoration of the present is the specific motion of the being. But let us not forget that it also is the attraction and love and the teaching and prediction of the being as well!

The being which is secretive, hidden, “not visible”, reduced, and who hardly touches anyone (I only know of his/her existence, the secret society of the initiated), the being existing “in darkness”, shows or hides him- or herself: the *cover name* (the King of Black, the Enchanted Princess, Fairy Ilona¹⁸) is itself a secret sign. The cover name, as the coverer of the name, is a substituting sign, or more precisely a metaphor, the duplicity of the name and being. Derrida notes, in relation to the prohibition on uttering the name:

*The interdict—if the name “interdict” is to remain, if we are keen on retaining it—was of a kind at once exceptional and fundamental.*¹⁹

15 MARION, Jean-Luc: *Étant donné*, Éd. Quadrige/PUF, Paris, 2005. p. 102

16 The evil spirit accompanies the young couple in many forms, until the “Jewish tailor” finally exposes its nature: “Because at that time [at twelve o'clock] the evil spirit will pass by with your wife right in front of your shack” (NAGY-VÖÖ p. 256)

17 BUBER: op. cit. p. 69

18 In the tale entitled “The Child and the Enchanter Horse” in an extraordinary way Fairy Ilona takes on the role of the murdering mother in the evil mother type tales, and wants to kill her husband in order to reveal his infidelity. In: PENAVIN Olga: *Jugoszláviai magyar népmesék. (Yugoslavian Hungarian Folk Tales)* Új Magyar Népköltési Gyűjtemény. Szerk.: Ortutay Gyula. XVI. Akadémiai, Bp., 1971. pp. 169–188 (Trans. G.S.)

19 DERRIDA, Jacques: *Monolingualism of the Other or The Prosthesis of Origin*. (Translated by Patrick Mensah), Stanford University Press, Stanford, California, 1998. p. 32

What exists in secret, as a being that cannot be articulated in language, or which perhaps, through its own doubling, overflows itself, is not able to announce itself and the essence of its nature: it is un-announcable (as the expression suggests, it is a being which disappears and is invisible, of which there is no trace²⁰). The "secret" of hiding away is that only with the deliberate intention of the owner of the secret is it able to uncover itself, and then in such a way that it shows a kind of essence that serves the interest of the owner of the secret; an aspect that communicates and brings news and makes a promise. The characteristic of intentional partiality is rooted in the dual direction of the sharing of the secret: at once self-protection and sounding out, silence and speaking out, reserve and an opening towards the Other. For the acceptance of the intention of the secret (as *it-self*), in order to bring news and to strike up a conversation which speaks of the self, the desire of both parties (the "I" and the "you") is essential, i.e. both sides must give their agreement. To achieve this, the creation of a mutually understandable language of experience is also necessary (which is helped by going beyond the prohibition of "access to speech [*au dire*], that is all, a certain kind of speech"²¹); in other words, a precondition of the discourse between the "I" and the "you" is the possession of a common *it-self* and comprehension (overcoming any intention to harm or spoil). At the same time, no secret ever reveals itself willingly "of its own nature" in its own complexity. In terms of the essence of the secret, even to the "willing" possessor of a secret it remains a secret and undiscoverable, and the attempt to name it through language is doomed to continual failure if, and as long as, the Other—the "you"—is averse to fulfilling the promise of the mutuality of comprehension

20 "And the person wanted to offer their hand to say goodbye to the fatty bundle [...] but it was nowhere to be seen, as if the earth had swallowed it up" (NAGY-VÖÖ p. 239). This statement is made three times during the course of the tale; "A year passed and they scoured the whole country, every square inch of dry land, but there was no news, no living trace of the girl." (NAGY-VÖÖ p. 244); "In the evening the King returned from the hunt, but already there was not the slightest trace of his wife." (NAGY-VÖÖ p. 246)

21 DERRIDA: *Monolingualism*, op. cit. p. 32

and the capacity to become accountable for keeping the secret. That is why I wait for the Other, or precisely as Merleau-Ponty says:

*[...] but the nothing I am and the being I see all the same formed a closed sphere.*²²

If I stay on my own with my secret, I always feel a being outside of myself as the possessor of the secret. My own loneliness is also a secret, as Derrida says "*loneliness, the secret's other name*":

*The secret never allows itself to be captured or covered over by the relation to the other, by being-with or by any form of "social bond."*²³

On the other hand, if I withdraw into myself and turn away from the Other, from *You*, and become a stranger, and if there is no discourse, then I only see the secret in the light which illuminates the surfaces when it arrives "from one side"; in this sense my closing myself in my language makes it impossible to express my promise to the Other in words. Because of the completeness and the unpredictability of the secret, I either accept the existence of the "secretive" being which is continuously waiting to be translated, or, setting aside my doubts and worries, I deny its existence and affirm its "untranslatability".

Not-seeing, or not seeing clearly from the perspective of "I" or "you", is, on the one hand, the lack of any recognition of the existence of the beings present, the absence of any way of measuring them or getting to know them, and on the other hand, the product of a disturbance to the language which speaks of myself, of understanding "in the here and now" (the impossibility of translating one to the other). Neither is able to stand up in the light and illuminate the light which leads to the Other—leads along a secret path²⁴; and to do this without suspicion, reluctance or laying down pre-conditions. The state of being unable to see each other because there is insufficient light, or seeing each other only vaguely in the dimness, accompanied by the slipping away of the beams of light,

22 MERLEAU-PONTY: op. cit. p. 59

23 DERRIDA, Jacques: *On the Name*. (Translated by David Wood, John P. Leavey, JR., and Ian McLoad), Stanford University Press, Stanford, California, 1995. p. 30

24 "The light makes the thing appear by driving out the shadows; it empties space." LÉVINAS: *Exteriority and the Face*, In: *Totality*, op. cit p. 189

means they cannot compare their perceptions of each other. Of course, they can call out to each other, since this is a kind of reaching out to the Other, to the presumed location of existence, in the same way that the "blind"—as Merleau-Ponty writes—feel around in the dark.²⁵ The face is covered by a veil caused by the totally disturbed confusion, by the invisibility—or the inability to see *that* object—which lies in the darkness, or, to take it further, by the fact that the viewer is not able to appropriately position and "bring into play" what should be seen—the Other that he/she desires to address. The one who cannot see, or who cannot see clearly, announces the falsity which lies in limbo, which is neither the experience of the past 'I' (the I was-I am), nor the hope of the future to come; the intention to become something (*devenir*) offers nothing to hold on to. This means that one is continually exposed to dizziness, confusion, falling and being carried away into the depths, and falsely evaluates the given situation, makes wrong decisions, and makes them badly; any message one gives leads to misunderstanding. Following this disturbed communication, the irritation caused by the misunderstandings gives way to anger, and rash, doubtful judgements. This not completely normal state of being, which is opposed to the customary order of life, is what Blanchot describes as "*falling into ecstasy*":

*If someone becomes fascinated, we can say of him that they perceive no real object and no real form, because what he sees does not belong to the real world, but to the indefinable field of fascination.*²⁶

The confused sight that is characteristic of enchantment, which does not see things from the appropriate distance (through a steady approach), leads to an awareness of things based on falsity or illusion, which prevents the wish to observe, in the sense that the sensation or conceptualisation of the thing or being *available to sight* is broken. Sometimes we see *more*, sometimes *less*. When we see more, the eye, the gaze, is not able to focus on the object, what is

25 MERLEAU-PONTY: op. cit. p. 58—Derrida compares the movement of a blind man to the process of writing with one hand. DERRIDA: *Monolingualism* op. cit. p. 64

26 "Quiconque est fasciné, on peut dire de lui qu'il n'aperçoit aucun objet réel, aucune figure réelle, car ce qu'il voit n'appartient pas au monde de la réalité, mais au milieu indéterminé de la fascination" BLANCHOT, Maurice: *L'espace littéraire*. Éd. Gallimard, 1955. p. 26 (Trans. G.S.)

seen overflows, because the eye wants to see everything, and it becomes aware of the metaphysical field which exists beyond the thing or being it observes. When it sees less, it does not really concentrate on the object, but on its own feeling and reflection, it chases its own imaginings and deprives itself of the sense of being specific to the situation and its truth content. Let us not forget what Gilbert Durand noted, that what shines and is seen²⁷ speaks of itself and uncovers itself to the other. Consequently, what appears weakly or dimly speaks of itself in a correspondingly inappropriate and deceptive way (it cheats, lies and pretends) and continually misleads the Other and leads him/her on a false path, drawing the relationship with reality—seen unclearly and from the wrong distance—into an enchantment. The Other is led into a labyrinth, and loses the thread, the hope of escape, and in his/her confusion does not know how to react to the phenomenon of the secret and, naturally, "*to myself*", because I make no attempt to tear myself away from the enchantment, because I will not give up my own anonymity; and because I will not offer the Other any closeness or any helping hand; instead, I will behave secretly in his or her presence. Perhaps I even enjoy the fact that the Other must struggle to find me, to touch me, to stroke me, in precisely the sense that Levinas spoke of *stroking*: "the

27 « Dans les cinq premiers versets de l'Évangile platonicien de saint Jean, la parole est explicitement associée à la lumière, qui luit dans les ténèbres, mais l'isomorphisme de la parole et de la lumière est bien plus primitif et universel que le platonisme johannique. Constamment les textes upanishadiques associent la lumière, quelquefois le feu, et la parole [...]. Jung montre que l'étymologie indo-européenne de 'ce qui luit' est la même que celle du terme signifiant 'parler', cette similitude se retrouverait en égyptien. »

(In the first five verses of the Platonic Gospel of Saint John, the word is explicitly associated with the light "which lights in the darkness", but the isomorphism of the word and the light is much more primitive and universal than Johannine Platonism. The Upanishads constantly associate light, and sometimes fire, with the word [...]. Jung shows that Indo-European etymology of "that which is light" is the same as the term which means "speak", and that this similarity is found in Egyptian.) DURAND, Gilbert: *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, (The Anthropological Structures of the Imaginary) Éd. Dunod, Paris, 1992. p. 173 (Trans. G. S.).

caress is dormant in sensorial or verbal contact".²⁸ Sometimes he/she becomes restless: does the uncertain fumbling around, the helpless search for a path, the continuous compensation not causes a loss of all enthusiasm? And so at that point I send a certain sign, in order to maintain his/her commitment. It is only the announcement of my own existence in the secret hiding place—the "*Come over here, here I am!*", which can overcome the disturbance, the sense of loss, the continuous absence and confusion about the path that leads to me.

*But the invitation must be pressing, not indifferent. It should never imply: you are free not to come and if you don't come, never mind, it doesn't matter.*²⁹

In the tale narrative, the invitation or call which arrives to the being who is cursed, enchanted and distant from his/her community, is never indifferent, it is always urgent and recognises no room for manoeuvre, no irresponsibility or easy promises, nor failure, since it appeals to the commitment, the resolution and the sense of responsibility of the hero who receives the challenge and is required to make the commitment in word and deed. Both sides must reveal themselves. The removal of the mask and the revealing of the true face is a pre-condition of the discourse of love, as Marion writes: "love requires the personalization of the face."³⁰

– Listen to me, my heart! Don't think that I was a dove, I wasn't a dove. But soon you'll see what I really was. (NAGY-VÖÖ p. 45)

In the illumination of the hiding face—what Lévinas understands as the "making apparent"—the words of my announcement, my urgent call, become credible; the closeness³¹, the openness, the speech, the mutuality, destroys the remoteness, in the sense described by Marion, when "we have only to give

28 LÉVINAS: "Language and Proximity" In: *Collected Papers*, op. cit. p. 125

29 DERRIDA: *On the Name*, op. cit. p. 14

30 MARION: op. cit. p. 167

31 "To approach is to touch the *neighbor*, beyond the data apprehended at a distance in cognition, that is, to approach the other." LÉVINAS: "Language and Proximity", In: *Collected Papers*, op. cit. p. 125

ourselves up, each to the other, and give ourselves reciprocally the status of gifted"³².

– Well, my heart, I fought for you, you fought for me. From now on you will be my darling wife. (NAGY-VÖÖ p. 246)

In western European thought one of the basic causes of not-seeing and false judgement is *darkness* itself, which Plotinus identifies with the "*originating evil*", since:

*[...] it is a picture which since the most ancient of times has largely contributed to the establishment of light symbolism in metaphysical thought [...].*³³

This is demonstrated by a passage from the Bible, where Paul attempts to warn those living in a basic existential state of not-seeing, or not seeing clearly, of the secret of *predestination*, their capacity to be understood alone before God and to themselves: the secret staying in secret, the secret falling back into the secret. This warning is at the same time a reference to the fact that those who lack an understanding of what Babits terms in the *Book of Jonah* "the time of creation"³⁴—those whom the Greeks loved to call "the one-day livers"—will not be able to judge appropriately, nor to see or understand the decisions of the Lord to make himself eternally present. They will not be able to accept with full understanding the judgements of God, whose time and consequences are beyond their understanding:

*For I don't desire you to be ignorant, brothers, of this mystery, so that you won't be wise in your own conceits, that a partial hardening has happened to Israel, until the fullness of the Gentiles has come in [...].*³⁵

In this prophetic warning (which is both a reflection and a threat) two elements are emphasised and explicated: the expression "*wise in your own conceits*"

32 MARION: op. cit. p. 126

33 TENGELYI László: *A bűn mint sorsesemény*, (Sin as an Event of Fate), Atlantisz, Bp., 1992. p. 157 (Trans. G.S.)

34 BABITS Mihály: *Jónás könyve (The Book of Jonah)*: "s negyven nap, negyven év, vagy ezer-annyi/ az én szájamban ugyanazt jelenti." ("and forty days, forty years, or a thousand of them / in my mouth mean the same".) (Trans. G.S.)

35 Paul's Letter to the Romans, 11: 25 (<http://ebible.org/web/Romans.htm>)

expresses the idea that human wisdom (insight, conception) is not sufficient, is not 'illuminating' enough, not sure enough that it can of itself unravel the eternal secret without divine help and the guidance of the spirit. Understanding is just a stepping stone to the commitment undertaken towards the obligatory task as it is understood. This commitment requires the development of an ability which Ricœur refers to as someone's capacity to be characterised by sin (*imputabilité*).³⁶ In other words, possessing the use of rationality and morality, and understanding the rule of law and the laws of God, a human must become the kind of being that is able to undertake acts with responsibility and is answerable for them, accountable for them and, in other words, can be punished, and be aware of all of this. Levinas sees Moses' act of "lowering his eyes" and showing humility in response to the voice which calls out, as the incomprehensibility of the "*theophany of glory*", the human reaction of uncertainty and doubt when faced with the secret—the doubting of Thomas in the face of certainty. There is no tale hero who is able, from the beginning, and in full, to understand the direction or knowledge received from the Other (in a dream, a tale within a tale, or in a poem) which is offered to him. Destroyed by the failure which follows the "foolhardy" search for the secret, the hero—like Moses—stands with lowered eyes before the testing figure who addresses him, reprimands him and demands explanation. The other element emphasised in the prophetic warning quoted is that humans must—collectively or individually—be able to "*become conscious*" of and accept the secret which is given to them, and to make it theirs, to acquire it *without* being scandalized, without needing to compel the gesture of acceptance and adoption with some external force; this is the miracle which, according to Kierkegaard, is "happy self-surrender"³⁷, when the heart and the spirit open

36 "It is up to a phenomenology of the capable human being to isolate the capacity that finds its most appropriate expression in imputability." In: RICŒUR, Paul: *The Course of Recognition*, (Translated by David Pellauer), Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, 2007. p. 105 (« Il revient à une phénoménologie de l'homme capable d'isoler la capacité qui trouve son expression la plus appropriée dans l'imputabilité. » RICŒUR, Paul: *Parcours de la reconnaissance*. Trois études, Éd. Gallimard, Paris, 2004. p. 171)

37 KIERKEGAARD, Søren: *The Sickness Unto Death*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1941. p. 97

towards the manifestation—the act of faith. In the metaphysical tradition the *heart* is where the secret is guarded; Assmann goes further when he describes it as the "central location of understanding".³⁸

The secret is essentially linked not just to sight but also to *hearing*.³⁹ Certain societies and organisations act beyond the eyes and ears of the world; their members are soundless, and at times they only communicate through signs or through messages mediated through intermediaries, and they strive to ensure they do not leave traces behind them⁴⁰. The "tracelessness", as a clearly visible

<http://www.naturalthinker.net/trl/texts/Kierkegaard,Soren/TheSicknessUntoDeath.pdf> (19. 01. 2015)

38 ASSMANN, Jan: *Uralom és üdvösség*, [Herrschaft und Heil] (Hung. trans. Hidas Zoltán), Atlantisz, Bp., 2008. 165.—According to Starobinski "It is not in an individual's *heart* but between the *hands* that everything becomes distorted". STAROBINSKI: op. cit. p. 102

39 Jakab's tale "The Thoughtless King" [AaTh -708 (-510) ~590] is an example; when the rescuing hero of the princess is killed, his three dogs, World-seer, World-listener and Heavy-earth find his corpse, but the secret of his resurrection is sung by a little bird: "— It's a waste of time those three stupid dogs crying, because he's never going to come back to life until they catch a bird like me, because in my right ear there's a mortal blade of grass, in my left ear there's mortal water. [...] In a minute they'll tell Heavy-earth and his friends just what that little bird says. The old man takes out his spectacles, puts them on and looks all around, and then says to the bird:—I can hear something; I can't see anything, I don't understand what it is, but I can hear that there's some kind of talking going on. Please come down a bit lower, so that I can see who and what you are, and help me so that I can help our master, that he can come back to life again. [...] The bird says:—I'll come over, but I'm frightened that you'll catch me! / But the bear really didn't want to understand what the bird was saying. (NAGY-VÖÖ p. 283)

40 According to what is written in the *Exemplum mirabile* which dates back to 1527, the Hungarian word 'nyom' has many different meanings: "Mikoron jutottak volna meg az ösvényre, holott egymást találták vala, megállának, mert tovább nem hagyá nyomotni az vendég, bulcsút akara tőle venni" (When they had come to the path, where they had met each other, they stopped, because the guest didn't want to press any more, he wanted to take his leave.) *Középkori magyar írások*, (Medieval Hungarian Writing) (ed. Mezey László), Magvető, Bp., 1957. p. 189 —; "[...] íme nagy

lack, is, of course, not empty space, but some veiled being. In one of Jacob's stories, *János a zárdában* (John in the Priory) [AaTh 931 (-756A -1725)+ 314]⁴¹, John, who is capable of committing any and all kinds of crime, and is able, although admittedly against his will, to involve his mother in a blood bath, becomes father to a child after an act of violence, and, as a punishment, dies before his time. The son, who is found in a hazelnut bush—and who thus is named *Hazelnut Johnny* –, gets to school where, with the help of a “cockerel” who is a member of an invisible underground army (and who makes him a gift of a wonderful ear of maize which sharpens his brains), he is able to display extraordinary abilities in his studies. One night:

[...] Johnny heard a reedy little voice from under the floor, as if the little cockerel was calling to him” (NAGY-VÖÖ p. 705),

and his friend took him off to the underworld, where he saw the invisible soundless “army”. From that day on Johnny neglects his studies and when he is asked to explain his laziness, despite the prohibition and the promise he has made, he betrays his friend to the teacher, whereupon his friend *takes back* the gift he had given him.

– *Well listen here, little Johnny Hazelnut! I'll give you back the maize once more, but pay attention, you may not believe your own eyes—everything you see, everything, that's real, not a dream, and you mustn't tell anyone about it. Because all you can see took us twenty eight years to bring here and put*

készülettel és sok számtalan magával eleibe *nyomoték* (megjelent) az ő édes lelkének kívánsága [...]” (op. cit. p. 193) ([...] and behold, there were many things prepared and countless people *appeared*, curious about his sweet spirit.) –; “Mikoron azért tétova járna gyalog, mint olyan úr,—bársonyba, bíborba öltöztetett—mint ki azon napon *nyomatott* ki ő mennyegzői házától, senki ismerője eleibe nem tér, nagyon kezdte rajta bosszankodni. *Belnyomotván* úrfiúi várába, hát mind más módon vagy on szabván, hogy nem hagyta volna.” (op. cit. p. 198.) (When he walks hesitantly, like a lord—dressed in velvet and purple—just like he *emerged* from his heavenly house that day, none of his acquaintances come forward, they began to be angry with him. *Appearing* at the castle of the prince, all in different clothes, that he wouldn't have allowed.) (Trans. G.S.)

41 NAGY-VÖÖ: op. cit. pp. 691–731

together. I only brought you down here because you are a very clever child, good-hearted and loyal, and I'm only showing it to you because this, our secret, is not for the likes of any old person; it's not for everyone's eyes. I've shown it to you and I hope you won't betray us when you know that if you do, we'll never meet again in your life, because I've told our emperor what a “trustworthy” child you are and so they'll chain me up and put me in irons. If you want to know, I'm not a cockerel, but a normal soldier, just like the ones you've seen down there in the flower garden, in the park, where we were walking. (NAGY-VÖÖ pp. 712–713)

When he has betrayed his friend and the secret army for a second time, again it is through what he hears that he becomes aware of his crime, of the consequences of his betrayal:

Johnny put his ear to the floor, where the trapdoor used to be, and he heard such a scraping of chairs under the floor, such pulling, wailing and crying too, and rustling of chains, all kinds of noises, that his eardrum almost burst. (NAGY-VÖÖ p. 714)

So the phenomenology of the secret leads us to both of the spheres of examination we have indicated; the *non-seeing* (disappearing, hiding away, lurking) of the pre-initiated state, and the comprehension of the philosophical anthropology of *non-hearing*, and at the same time to a critique of the *perception* which sets other sense organs (eye, ear, finger/hand, nose) in motion.⁴² To go further, it directs attention out to existence itself (Descartes' *sum*), to the form of existence of the present being, a question which was also raised by Ricœur, according to whom secrets and lies also “bring back the dialectic of being and appearance”.⁴³ This is especially true if we understand the secret as someone

42 Merleau-Ponty writes: “but this is because the functioning of my body as a possibility for changing point of view, a “seeing apparatus,” or a sedimented science of the “point of view,” assures me that I am approaching the same thing I saw a moment ago from further off. It is the perceptual life of my body that here sustains and guarantees the perceptual explication.” MERLEAU-PONTY: op. cit. p. 37

43 RICŒUR, Paul: “Time and Narrative: Threefold *Mimesis*” In: *Time and Narrative, Volume 1*. (Translated by Kathleen McLaughlin and David Pellauer), The University of Chicago Press, Chicago and London, 1990. p. 79

hiding their being from someone else (in an unsaid state), which waits in a state of invisibility (undiscoverability) and unspeakability (unrevealability), indeed directly demands that the one who observes with the desire to see pulls away the veil from the appearance, from the manifestation of untruth, and the state of looking *like* or appearing *as* something, and in the place of the false reference shows the true being, the message carried by the original/essential aspect of their face. This, however, can only be created through the *mutual relationship* brought to life between I and You; in love, in the friendship of a companion, in brotherhood and the company of a fellow believer.

2. THE BEHAVIOUR ACCOMPANYING THE SECRET (LOOKING LIKE OR APPEARING AS SOMETHING)

The forms of the reflexive verbs, to *hide oneself* and *show oneself*, very precisely refer to the fact that both actions require an individual possessed of free will, who not only has a reflexive relationship with the world but who, through his/her own actions (turning towards someone, serving them), maintains a continuous relationship with the Other or with others. However, the perspective of the verb shows that the two beings are—or have become—separate and isolated from each other: the being hiding behind the mask and the present being showing him/herself in the existence he/she is given. However, despite the separation, the two kinds of being are still closely related to each other in the I and the casted self (as well as in the mutuality with the Other), since both modes of being are beings which are visible or invisible *to someone*, and it is in this way that knowledge of them and knowledge of their own selfness (*ipséité*) is formed.⁴⁴ We can find an appropriate description of the knowledge that forms *of him* and of the *ipséité* in Jakab as well. In the tale *Brugó*, the prince appears as a “white dove”, and after the discovery of this fact loses his exceptional abilities:

– *Well, it's not worth anything now. It was worth something when I gave it to you. Now they [the birds' feathers] don't have any effect, they have no strength. Because they only had any strength while I gave them too you and I*

44 MARION: “La traduction”, In: idem., *Étant donné*, op. cit. pp. 97–102

was under the magic spell, and I was turned magically into a dove. But now their strength has waned. (NAGY-VÖÖ p. 251)

At the same time, the wife freed from the evil spirit's temptation herself has exceptional abilities and, despite the contact with the evil spirit, she bears witness to the relationship with the “good”:

– *Well, listen here my good husband! You've already stood guard for two nights; now comes the third. You go off to the town, here and there, off to that Jewish shop. [...] I'll give you a paper, which you should give to the Jew. And look here, you ask him for some clothes, look at the material, but don't buy any of them. Tell the Jew that he should give me some of the material that is kept under the counter.* (NAGY-VÖÖ p. 255)

Invisibility to the Other, as a kind of hidden secrecy (enchantment), intentional hiding away from the one who comes towards me to see me, as a mystery waiting for a solution, appears above all to *him/her* as a linguistic obstacle. In invisibility, in the uncertainty of fumbling around in the dark, in the presence of a silent concealment or mysterious speech, an urgent task confronts him/her: a face must be lifted from the dark, so that—in the sense of Levinas—he/she can speak. From the texture of Jakab's tales the secret of emergence from the darkness appears:

– *There will be no bridge here until the king guards his wife for three nights and does not fall asleep. Until then he will never again in his life be able to cross over the sea, and he won't be able to rule over the castle or the country* (NAGY-VÖÖ p. 253)

In the tale entitled *Brugó*, the queen responds to the need to ‘talk out’ the secret from among the youngest of the giants (this talking out or blathering, this vainglory, the Kantian “*pride*”, Derrida's “*conceit*”,⁴⁵ represents the phenomenon of imperturbability), and uses a form of discourse which is the only way to solve the secret:

45 The conceit of the young giant is partly rooted in the strength that convinces the others and the surplus knowledge, and partly in the belief that he believes he knows everything, and he is invulnerably all-knowing, cannot be defeated and his speech is unforgettable.

– *Well, my dear husband! Careful what you wish for, so that we can live together; don't go to sleep this night, because the stick will make you pay.* (NAGY-VÖÖ p. 254)⁴⁶

In what follows we will examine the forms of behaviour that occur when dealing with the secret and secretive ability—the forms which have the closest relationship to the phenomenon of the secret itself. First among these is prohibition and curiosity (the possible event of intending to prohibit, the covering of the object which we wish to close off from sight/feeling, and, on the other hand the desire to unlock, announce and understand them). Initially the hero has no idea of the existence of the secret (the key to interpreting this is the solution of the difficult task and the precondition is a life change on the part of the hero). He has no knowledge of the prohibition which arrives from the source of knowledge (which speaks of the danger which lies within it, of the incomprehensibility of the miracle, and the restriction of the process offered as the key to solving the task⁴⁷), nor of how to set his intelligence to work and focus it. The prohibition arising from the source of the knowledge/secret can affect the hearing and sight either separately or together,⁴⁸ precisely those two

46 The meaning of the queen's warning is “*you will pay for this stick*”, since it makes the warning about the danger of conceit understandable, and the warning refers both to the present and the future, to both the experienced, and possible—i.e. what has not yet been experienced—thought.

47 “Well, listen here, girl! Get your food ready, call those tradesmen together and make some food and drink for each of them. But make sure you make it so that you put in everything they need, so that they don't speak a lot any more, as long as the world is round. Soon the girl saw her opportunity, and understood what she had to give to these tradesmen, that she had to poison them, so that when Brugó came home, they wouldn't be able to betray him, and tell what he had done and where he had been.” (NAGY-VÖÖ p. 243)

48 “Look here, my sweet master! Now we're leaving and you go on after. But be careful, whatever you see on the road, whatever you find, don't pull my mouth with the reins. Because if you pull my mouth with the reins, you should know that things will come to a bad end.” (“The Twelve Brothers” NAGY-VÖÖ p. 429)—“Well, they hadn't gone far from the lake when the fairies realised that someone had taken their clothes; they asked the young man so sweetly, with such sweet words, flattering him and

sensory organs which can be most easily tricked and fall victim to the sirens. The gift of the discovery of the “secret” which lies behind the prohibition and the threat which lies within it and the silence in the presence of others regarding the solution to the task all bring the tale hero the kind of surplus knowledge in the possession of which he becomes *capable of* changing his existence, and ending the alterity of the Other and the danger to himself.

– *Of you go, don't leave me! Just be aware that he'll take your husband to a black castle. But pay attention to what I'm saying to you, and don't forget what I tell you. He'll give your husband... he'll lock him in the black castle, he'll give him three goats' heads to eat, but don't try to eat them, give them to the cat, let the cat eat them so that he gets fat! After that, the rest will be your problem, you'll see what happens. And in time we'll meet again and I'll give you some more instructions. For the time being, be gone, in case your husband gets any ideas.”* (NAGY-VÖÖ p. 241) –,

says the “white dove” to the girl kidnapped by Brugó, who must be freed from the evil that accompanies her so that she can marry him.

When we say that a tale hero (and sometimes someone else) carries out an act in secret, then we are saying that the act and its consequences occur outside the knowledge of other beings. By the same token, however, we hear that the source of the secret, who through *prohibition*⁴⁹ desires to isolate the hero from

telling him to stop just for a moment and look back, because he wouldn't regret it if he turned and looked back. But the young man just ran on, but they asked him so kindly and pleaded with him and the fairies didn't dare come out of the lake, because they only had their light dresses on, but when they saw that there was a young man there they all three stepped out, came out of the lake, went to the lake shore, and so made such a heart-felt request to the young man that he should look back just for a moment, so that they could see with their own eyes what a beautiful fine young man he was.” *A Tökváros* (Squash City) (NAGY-VÖÖ p. 325)

49 Those who utter curses, since they break the law, are prohibited and punished. In the tale the knowledge/possession of the secret protects the hero against the magic of the curser and the forces of the curse. “This prohibition marks the formal distinction between magical and religious rites. It is the fact of prohibition itself which gives the spell its magical character. There are religious rites which are equally maleficent, such

the secret act, has prior knowledge of the event “carried out in secret” (i.e. it is hidden and, consequently, once finished becomes a past initiated/uttered event). An excellent example of this can be found in Jakab’s *A Tökváros (Squash City)* tale.⁵⁰

At the end of the tale⁵¹ it is the hero who takes the decision to fulfil his destiny, but prior to this comes the essential *advice* (as the warning which acts as an evaluation and the wisdom which directs towards a solution to the conflict) concerning both the danger that threatens and the prohibition; this always arrives from someone else (from the source of knowledge, from the helping friend), independently of whether this person is really visible, or appears

as certain cases of *devotio*, the imprecations made against a communal enemy, against persons violating tombs and breaking oaths, and all those death rites sanctioned by ritual taboos. We might go so far as to say that there are evil spells which are evil only in so far as people fear them. The fact of their being prohibited provides a delimitation for the whole sphere of magical action.” MAUSS, Marcel–HUBERT, Henri: “A Definition of Magic”, In: MAUSS: *A General Theory of Magic*. (Transl. by Robert Brain), Routledge, London and New York, 2001. p. 27

50 “Well, tell me, son, why are you sighing, and why are you so bitter? Have you seen something, are you in pain, are you ill? The young man says:—No. But he was thinking, the young man, wondering whether he should tell his foster father what he had seen. But the old man knew very well why he was sent in that direction, and he wasn’t sent there so that the boy wouldn’t see.—Well, my son, what is it you saw, and why are you so sad, or did you see something that frightened you on the hunt? He said: —Nothing at all frightened me. And he said that he seen three beautiful white swans, and that the three white swans had become three beautiful fairies. The ancient old man said to him:—Well, that’s it, that’s why you’re so bitter, so lost in thought?—Yes, that’s the reason, that’s right, my old father.—Well, yes, my son—he says —, I’ve already seen that this would be the time for you to marry, but you’ll have to wait a little, have a bit more patience, and wait for the right time.” (NAGY–VÖÖ p. 324)

51 Unlike the myth, whose hero continually evaluates prior to acting, judging what to do and what decision to take. RICCEUR: *Recognizing Oneself*. “The Greek Background: Action and Its Agent”, op. cit. p. 70 (“Le fonds grec: l’agir et son agent”, In: *Parcours de la reconnaissance*, p. 122).

as a dreamlike being.⁵² The structure of the rhetoric of the advice nearly always takes the form of a narrative of liberation offered to the hero and to us; in order to make the elements/details of the guidance more understandable, the phrases that follow one another are clearly separated from each other, and even if they are repeated, they give us again and again a couple of pieces of advice to help us weave them into our memory and to quote them again:

– Well, listen to me, my heart! You’ll wash in the spring and soon you’ll drink water; you’ll wash and then you’ll turn to the right away from the spring. Then you’ll see a big tree, an old oak tree. By the roots of that old oak tree you’ll find a green walnut; open that green walnut in half and you’ll see a golden towel in the kernel. Put the kernel back where it was, where you took it from. Then, then we will meet and speak again. (NAGY–VÖÖ p. 245)

However, we will have to realise that the hero makes the decision about keeping or breaking the prohibition and the advice he is given without really having any knowledge about the existence of the secret, nor—either by acting heedlessly or acting in accordance with the advice—how, and to what extent, he can influence and change his future destiny. He is forced to decide, despite the fact that he has no ability to decide correctly and he trusts to the credibility and advice of the Other. This is the life situation in which the hero arrives at the “crossroads”, the place where he must choose between the “untrodden” paths. With Derrida, we can justly ask:

*But isn’t the uncleared way also the condition of decision or event, which consists in opening the way, in (sur)passing, thus in going beyond? In (sur)passing the aporia?*⁵³

52 Jakab’s “A bátor királylegény” (The Brave Prince): “And he went on thinking, he wasn’t thinking on the road, he wasn’t thinking of the road, but was thinking whether he had really seen the old woman and told her, or whether he had just thought it, or seen it in a dream. Well, anyway, he thought, dream or not, he would do—he would try—what the old woman had told him, and see whether anything would really come of it or not. (NAGY–VÖÖ p. 291)—“[...] because what I showed you is not a dream but reality, and be very careful, make sure that what I tell you, you don’t reveal to anyone; don’t try to tell what you’ve seen here and what you know” (NAGY–VÖÖ p. 709)

53 DERRIDA: *On the Name*, op. cit. p. 54

The *prohibition*, which is also the well-tried linguistic formula of the creation of the secret ("they have been those, believe me, who've broken [the prohibition], and they turned to dust"), serves to ensure the hero encounters the kind of mystically signed problem which forces him to recognise his own existential character from the beginning, to evaluate his own abilities, discover those ways of acting and conditions of being which help him to recognise his sense of responsibility and his relationship with the Other: and it is as a function of all this that he is able to *decide*. In part, however, the prohibition functions as a trap hidden in the tissue of activity (the rationality-deluding call into the darkness), which the hero walks into, despite having received news from someone of the existence of the being; this, it is true is the kind of coded message contained in the tale narrative of the agent, the code which he must crack and whose relationship to his own existence he must find himself; and indeed he does find it, and what is more—and this is part of the nature of cracking codes—at a later stage, and not at the first attempt. The prohibition is really a warning of the impossible, but still offers the "difficult task", the possibility of an "impossible mad progress" offered to the hero, whom destiny/God has spared.

Going where it is possible to go would not be a displacement or a decision, it would be the irresponsible unfolding of a program. The role decision possible passes through the madness of the undecidable and the impossible: to go where (*wo, Ort, Wort*) it is impossible to go.⁵⁴

But whenever a prohibition appears in the tissue of a tale, as a call and challenge addressed to the hero, the response to it is always the questioning curiosity about the prohibition, which is made clear in the oppositional discourse: "what would happen, if I did it another way?", "what would happen if I did exactly the opposite

54 Ibid., p. 59—In Christian theology understanding is at the same time *conversion*; from our perspective, the actualisation of the statement: keeping to the prohibition to the end (after many breaches), making a correct interpretation and choosing a possibility of being, accepting that which "appears mad" and performing physically in a way which "is beyond strength", all make it possible for the hero to fulfil his destiny.

of what I was advised?"⁵⁵ Heidegger has this to say about the phenomenon of *curiosity*:

*When curiosity has become free, it takes care to see not in order to understand what it sees, that is, to come to a being toward it, but only in order to see. [...] it also does not seek the leisure of reflexive staying, but rather restlessness and excitement from continual novelty and changing encounters.*⁵⁶

Thus curiosity is not directed towards a patient, unbiased observation and attempt to understand the newly seen object/being; the seer, in his relationship to the object, does not wish to recognise at any price either himself, or the objectified thing, or the Other which he has seen; he does not wish to make it the object of critical examination, because he does not desire to dwell for long on understanding and explaining himself.⁵⁷ It is enough to settle for the superficial appearance in a non-judgmental way, in a momentary sense (in the sense understood by Bachelard, *time* is manifest as a lonely moment, as the awareness of loneliness⁵⁸); and not least of all, he is satisfied with a rootless existence—with an aimless coming and going. Heidegger describes the three characteristics

55 "Well, listen here, my husband! You can go now, because the master of the house is coming, the dragon—in the evening- and I'll tell him, I'll have to tell him ... that I need some jewels. And I'll buy those very jewels from you, the ones you took from the dragon. Let's see what he'll say! (NAGY-VÖÖ p. 249)

56 HEIDEGGER, Martin: *Being and Time*. (Translated by Joan Stambaugh), State University of New York Press, Albany, 1996. p. 161.—"Curiosity" seems to be temptingly related in a spiritual sense to Kossleck's "*prophète philosophe*", who is also called an "*admirer*". KOSSELECK, Reinhart: *Futures Past. On the Semantics of Historical Time*. (Translated by Keith Tribe), Columbia University Press, New York, 2004. p. 22.

57 The word *explanation* should be understood in Ricœur's sense: "Ricœur does not only intend the search for the mere reasons for the events, but also the motivation for the actions as well." TENGELYI László: "Történelmi tapasztalat és történelemkutatás Ricœur felfogásában", (Ricœur's conception of historical experience and historical research") In: *Szó és betű szerint a világ, (The World in Word and Letter)* op. cit. p. 210. (Trans. G.S.)

58 "[...] le temps se présente comme l'instant solitaire, comme la conscience d'une solitude." ([...] time presents itself as a solitary instant, as the conscience of a

of the phenomenon of curiosity as follows: “non-dwelling”, “scattering” and “belonging nowhere”. We can confidently link the heideggerian “curiosity”⁵⁹ with Bachelard or Kierkegaard’s “moment”⁶⁰, which further shades the “non-dwelling” in a temporal sense; the loss of patient and concentrated meditation on a thing (the “scattering”), and the act of stepping beyond the object dignified with observation *just* for a moment and the superficial search for the object somewhere else; what in the tale narrative is a loss brought on by a rejection of the solution or an incorrect interpretation. *Getting lost*, as a movement in space, appears to the hero as the nightmare of “belonging nowhere”, since he has crossed a frontier, although as it turns out, the step taken was not forwards, but much more backwards: at this point he usually climbs up a tree and withdraws into himself until he finds the right path, or until he is led to it.

Along with curiosity it is worth examining another closely related form of behaviour, doubting.⁶¹ The doubting being attempts to make himself appear

solitude.) BACHELARD, Gaston: *L'intuition de l'instant*, Éd. Gonthier, Paris, 1979. p. 13 (Trans. G.S.)

59 In his study entitled *A család titka*, (The secret of the family), BÓDIS Zoltán—following Heidigger—re-examines the relationship between the secret and curiosity, the secret and prohibition, and the utterance and the name. *Tiszatáj*, 2013/10. October, pp. 74–83

60 The moment is already solitude (« L'instant c'est déjà la solitude: »), and it exists between two nothings (*néant*) at the same time: “time is always certainly capable of rebirth, but first it must die.” BACHELARD *idem.*, p. 13 (Trans. G. S.)

61 In Jakab’s tale “A szegény ember meg a halál” (The Poor Man and Death) (AaTh, BN 330), the poor man asks for a gift from Our Lord Jesus and St. Peter so that “he would be able to talk with every hole, and be given a purse which would never run out of money, and a satchel which however much you put in it would never overflow. Well, anyway, when he’d said that, they gave him those things right away. And with that they said goodbye and went on their way. Well, the poor man would get rich, and soon his poverty would be over, because he had so much money, the more he took out of the satchel, the more there was left inside it. But soon, after they’d gone, he started to test himself, to see whether it really would work or not. He went out into the yard.

– Well, tell me, hole, how many mice have been in you? And soon the hole said,

to the Other—who is in possession of certainty, of the secret and the fullness of the meaning and value of the moral—and to himself and others, as if he as a witness were not someone who shows himself, who announces himself, but as if he were speaking in someone else’s name, and as if he were not there, where he is, where he should be, but because of his aimlessness and disturbed thinking, he has become lost and separated from the good and the community.

The doubter first doubts the announcement, the prophecy the certainty of the signs offered, and then, as his criticism and resentment at the interpretation offered by the words and signs of the teaching begin to melt away, he turns and mimes a curiosity to what remains secret to his sight, and with his fingers, which *substitutes* for his eyes, he tries to fumble around for what to him is shrouded in murk.

Jesus, indicates to Thomas, seeking for evidence, that those who do not see and yet believe are happy. (my italics PB)⁶²

This level of manifestation occurs in those tales when the hero in a dream or “blindly” resting by the roots of a tree in the forest, hears a discussion between the birds of fate (a prediction of the future, a judgement), and puts into effect what they have said, using it as a “guide” for his actions. The hero adopts an accepting attitude to the “unbelievable” or unbelievable-seeming advice, as Derrida notes:

The order of attestation itself testifies to the miraculous, to the unbelievable believable: to what must be believed all the same, whether believable or not.⁶³

Unlike the hero, his brother or brothers do not attempt to listen to the words of the old man or woman who appears before them, or interpret his/her call for help as an imperative, to believe his/her promise; quite the contrary, they treat

– Well, all kinds of mice have been inside me, but if you want you can come in too.
– Get in!!—said the old man—I’m not getting in at all”. (NAGY-VÖÖ p. 312)

62 FABINYI Tibor: *A keresztény hermeneutika* 7. (Christian Hermeneutics), <http://nyitottegyetem.phil-inst.hu/teol/fabinyi.html>, (01.02.2014.)

63 DERRIDA: *Monolingualism*, *op. cit.* p. 20

him/her as a suspicious opponent or as a vengeful, lying being. We must observe that what Jesus and the mythical birds of fate wish to warn the doubters of, is nothing other than the idea that "sin lies in the will, not in the intellect";⁶⁴ i.e. in the unwillingness to believe, which restricts and disturbs the operation of the reasoning mind.

The act of doubting, the lack of belief or the rejection of belief, clearly show the phenomenon of *betrayal*; anyone who, in a given life situation, breaks the word, promise or oath he/she has given to the Other, who behaves against the law and against the concept of virtue it embodies, is a *betrayal*. His/her acts do not only exclude him/her from the community, but also for a time make the achievement of goodness and other virtues impossible in that community. Examining the phenomenon of betrayal, Macintyre writes:

*They would also need, however, to identify certain types of action as the doing or the production of harm of such an order that they destroy the bonds of community in such a way as to render the doing or achieving of good impossible in some respect, at least for some time. Examples of such offences would characteristically be the taking of innocent life, theft and perjury and betrayal.*⁶⁵

If and when Kierkegaard says that "sin is ignorance", in relation to betrayal we must modify this statement, since whoever wishes to hurt or injure the Other knows very well the seriousness of the sin/crime that will be committed and the damage it will do to the community.⁶⁶ It cannot be said of him that he is not

64 KIERKEGAARD: op. cit. p. 109

65 MACINTYRE, Alasdair: *After Virtue. A Study in Moral Theory*. University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1984. p. 151

66 In the tale entitled "János a zárdában" (János in the Priory) János reveals the secret out of vanity, conceit and self-protection, and causes suffering to others through this betrayal. "Well, listen here, János! It's all the same, now. What's done is done, I'm suffering for it and you'll suffer in your life. If you hadn't given away the secret, hadn't betrayed us, well, you should know, in the end you would have become king. Well, anyway, since you've given away the secret, well I don't know how things will turn out, all manner of things can happen because of you." (NAGY-VÖÖ p. 714). Lévinas has this to say about *hatred*: "Hatred does not always desire the death of

aware of the good, of the virtue which the law expresses. On the contrary, the concept of virtue accepted by the community (knowing what it is, and abiding by it) makes it possible for him to adopt a form of behaviour that is opposed to virtue: the deliberate desire to hurt, to be a follower and servant of evil.⁶⁷ Only if a person is capable of conceiving of the virtues understood as part of the concept of virtue in general, of the significance of this kind of behaviour and its consequences, is he capable of causing hurt. The paired concept of *understanding* and *hurting* precisely illuminate the fact that the individual is capable of using his judgement, is able to understand, to conceive rationally which actions are harmful to another and have a harmful effect on the community, and so can decide whether his actions (or the actions he neglects to perform) serve good or evil. It is no accident that the Hungarian saying "*vallj színt*" ('show your true colours', 'out with the truth') regularly appears in tales; when the hero and his opponent are duelling the two colours of creation: a choice must be made between the red and blue flames, to show their existential character.

The judgement we make of betrayal is somewhat different when the helping being "betrays" the secret to the hero. It is an undeniable fact that in this case a betrayal does occur; we can speak of an infringement of the desire to exclude others from the knowledge commonly held by a kind of "secret society" and from the cohesion and identity that this knowledge brings. It is just that here it is not an infringement against the community, or communal bonds, or the concept of virtue laid down in the law, but, on the contrary, the "betrayal" serves the interests of the hero and through him, those of the community, as a reward for the triumph of good, the possibility of a separation for the sake of the good. The words heard in the tale: "*I'll give away the secret to you*", both illuminate

the Other [...] The one who hates seeks to be the cause of a suffering to which the despised being must be witness. To inflict suffering is not to reduce the Other to the rank of object, but on the contrary is to maintain him superbly in his subjectivity." LÉVINAS: "Exteriority and the Face", In: *Totality*, op. cit. p. 239

67 In Hungarian, the word pairs *erény/arány* (virtue/gold), *érték/ártalom* (value/harm) are joined in the closest way as a result of the original syllables *ér-lár*.

the existential character and intention of the source of knowledge,⁶⁸ and also bring a decisive turn in the structure of the tale; betrayal, as a discourse which takes place between two present beings, as the instinct to behave in a way that will allow us to understand a life situation as well as an error, as the dead point from which the correct course sets off, helps to carry out the advice that has been given.

In relation to the phenomenon of curiosity, we must consider one other form of behaviour in the face of the secret and secrecy: the paired phenomenon of *patience*⁶⁹ and *impatience*. My discovery of self is accompanied by keeping my word to another, and the fact that I accept/expect the promise of "I will keep it" which I made to the Other⁷⁰, even if I do not know (the hero does not know) that what I promise so easily will soon become possible without my being aware of it; and that the promise for which I am accountable will later lead to a radical change in my life. Something must be created *immediately* in the situation into which the tale hero has been forced; some action must be taken *immediately*, and to the being which accompanies him he makes a promise without hesitation, and one made without patient consideration; in other words, he becomes the servant of an external, forceful and harmful being, of a seductive speech, and he will only face the deed and its tragic consequences (losing his child, selling his daughter to the devil) at a later stage. At other times, the impatience in the face of the discovery of the secret will break the insatiable curiosity of the tale hero, only exacerbated by the selfishness and urge to conflict present in the

68 The former does not necessarily belong to the category of virtue, the latter, however, can be judged according to the Aristotelian perspective on action.

69 "[...] to be patient is to be prepared to wait until the promise of a lifetime is fulfilled." MACINTYRE: op. cit. p. 234

70 In the tale "Brugó", the 'man in the oily sheepskin coat' buys many gifts for the poor peasant, who "was disturbed, because he was an upstanding, honest, poor farming man, [...] While they were travelling, the man in the oily sheepskin coat asked him:—Well, listen here, my good man! Do you have a daughter? / —Yes, I do. /—Well, listen here! One of these days I'm going to come and find you, let me see your house and if you want, we'll make an agreement! Well, give me your daughter as my wife! /—Very well—says the man.—I'll give you her with a pure heart. Why shouldn't I give her to her?! I can see you're a big, rich man." (NAGY-VÖÖ p. 239)

background; she does not care if her curiosity and impatience can lead to harm or even death for the one who knows the secret (her husband).⁷¹

3. THE "BLIND" PREDICTION AND PROMISE

We must now ask the question of who (and what) is that is *protected* and who (and what) is *harmed* by the existence of the secret? In the phenomenon of the secret *protection* and the *desire to hurt* lie hidden in an implicit way, as do the phenomena of the *promise* and the *gift*.

The source of knowledge always takes care of the protection of the hero against the danger he faces when confronted with the secret and secrecy, because the veiled, alien, and at times, fear-provoking appearance of secrecy, is essentially harmful, and sometimes presents a life-threatening danger to anyone who intends to uncover it or discover its mystery. The language, the discourse, which is required of the supporter from the "knower" as an essential behaviour in the face of the secret/secrecy, itself operates as a "tool of enchantment".⁷² Ricoeur notes, in relation to the tragic Homeric heroes, that they never cease to speak of their deeds, and, quoting Austin, claims that speech is nothing other

71 See the tale about the "shepherd who understood the language of animals" in which the hero is prohibited from revealing the secret (AaTh 670).

72 "Well, look here, my son, I'm going to draw in the dust, I'm going to draw a lot of carriages, many horses, cattle, oxen, a beautiful palace, I'm going to draw for you musicians, chambermaids, cooks, all kinds of people. The child said:—Well, what's the point of drawing, my old man?—Well, you'll see, just see what I'm going to do, when it's needed, you just draw and write in the dust, whatever you wish to, or whatever you want to achieve. The child paid close attention to what the old man was doing, and then the old man said to him:—Well, you see, son, what I've done?—Yes—he said —, my old man!—Well, listen here, you try too, you can do this kind of thing, you can draw like this, just like I do! And the old man drew and the young man drew in front of the old man, and where he made a mistake the old man corrected him and told him that when he had finished the drawing, he should blow on it three times, and if anybody was standing nearby, he should be careful that they weren't aware of what was happening and why he was blowing, but should take a breath and tell them that he had sighed." "A Tökváros" (Squash City) (NAGY-VÖÖ p. 329–330)

than “doing things with words”⁷³. However, during the struggle with secrecy (with the harmful force that lies behind it) the hero can at any time infringe the rules governing the linguistic system and the grammar defined by the discourse, and be condemned to failure: falling into the trap of language/the siren. The downfall of the hero, to be precise, his falling victim to his own desires and emotions, arises in two situations, according to MacIntyre’s analysis: (1) if he is unable to order his emotions and desires, and (2)—and from our point of view this is the most important—if he does not have the ability which will help him to keep under control those desires which do not direct him, do not help him achieve good in that given situation.⁷⁴ However, as long as he keeps to the rules laid down, and respects the laws of language, he will render harmless the ruining/damaging influence of the secret as well as the exceptional strength of the “words of enchantment” of the being who is involved in keeping the secret: the tempting language, the *siren*, will lose its power, and will become inaudible.

The phenomenon of the secret is hidden to the reason of the mortal and sinning individual, with “secret wisdom” (Paul 1. Cor. 2:7), although we can find an essential relationship with the *prediction* (foreseeing, prejudging, evaluation, projection) and *promise* which in some way affects the hero’s destiny. However, Levinas draws our attention to the paradox:

*Such is the duplicity of oracles: extravagances are lodged in words that guarantee wisdom.*⁷⁵

The prediction, the foretelling, as a secret and abbreviated speech, which, because it cannot be seen through, nor analysed, appears as a “peculiarity” to the audience, and demands of the tale hero the operation of inclusive reasoning when dealing mentally with the process of the strangeness, the otherness, the otherness of the Other, the prophetic warning, the sign and the manifestation. In addition it requires humility before the experience and wisdom of the community, and to respond appropriately to the horizon of expectations of the community and to the virtues which keep them together. In this—just as in

73 RICŒUR: *The Course*, op. cit. p. 94

74 MACINTYRE: op. cit. p. 149

75 LÉVINAS: “Phenomenon and Enigma”, op. cit. p. 66

prohibition itself—prediction/foretelling with its “dimming effect” intentionally *wishes to exclude* from comprehension everybody else who does not act for the good of the hero (the community), but on the contrary, wishes to harm him and works for his defeat, since this kind of hurt, which leads to the infringement of the law, results, according to MacIntyre, in the loosening of the bonds which bind the community.⁷⁶ One way of exclusion is being able to *keep silent* in the presence of the uninitiated. (One African tale researcher writes: during our life we learn to speak correctly/well, but first of all to listen, too, since as a Yoruba saying has it: *the mouth does not say everything the eye sees*.⁷⁷) The other method of exclusion, as Frank Kermode writes in his volume about the origin of secrecy⁷⁸, is the deliberate “*secrecy*” of certain announcements, declarations, prophecies and commands in the kerygmatic language of Jesus, which are made precisely in order that only and exclusively the “initiated” will be able to uncover their meaning. Ricœur refers to this in his interpretation of Kermode:

*In The Genesis of Secrecy, Frank Kermode introduces the idea that certain narratives may aim not at illumination but at obscurity and dissimulation.*⁷⁹

In tales, previously unforeseen secret events and discussions (predications which warn of prohibitions, advice which reinforces predictions) relating to unexpected secrets occurring in the structure of the tale narrative occur frequently, since traditional/sacred thought and the imaginary world of the tale are deeply influenced by the ancient/archaic world of belief, and also by the

76 MACINTYRE: op. cit. p. 151

77 On apprend à bien parler, mais avant tout on apprend aussi à se taire. C’est dans ce contexte qu’un proverbe yoruba dit : « La bouche ne dit pas tout ce que les yeux voient ». (One learns to speak, but above all one also learns to be silent. It is in this context that a Yoruba proverb says “The mouth does not say all that the eyes see”.) LADITAN, Affin O.: « De l’oralité à la littérature : métamorphoses de la parole chez les Yorubas », *Semen* [En ligne], 18 | 2004, published on the internet 2nd February 2007

78 KERMODE, Frank: *The Genesis of Secrecy (on the interpretation of narrative)*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 1979. pp. 24–25.

79 RICŒUR: *Time and Narrative*, Vol. 1 op. cit. p. 75

spirituality and morality of the Christian religion. Membership of the community spirit and its ethical norms requires laws which are operative and/or accepted at that given time: virtues and sins, the existence of good and evil, and last but not least, that these are recognised by everyone.⁸⁰ Those who obey the laws laid down by the community, who behave in accordance with the valid concepts of virtue (and those who, after transgressing them, return to the norms) deserve to become the possessors of the promise/gift which is felt to lie in the prediction; to become a king, the highest-ranking lord in the world of the tale.

Let us consider an example of the uncertainty which arises when keeping the law (the word that has been given). In Jakab's tale entitled *Brugó*, the wife frequently makes a mistake and despite her husband's prohibition takes rings (finger rings as well as seal rings as the symbolic objects of commitment) from the unknown "peddler", and then, unable to keep her husband awake (to wake themselves together from their common fate) falls back into the clutches of the evil spirit. We should remember Aristotle's point, which is still valid today.

*Now character determines men's qualities, but it is by their actions that they are happy or the reverse.*⁸¹

In the structure of the tale we can see that the wife is sometimes aware of the moral being that is founded on the persevering attempt to remain innocent⁸², and sometimes allows herself to be tempted (since in attracting to herself the "evil spirit", she forces her husband to undertake further effort and sacrifices); sometimes, however, she makes secret contact with the "liberator"; she *writes a letter* to the Jewish tailor, the contents of which are unknown—are "masked"—both to the hero and to the reader. Through the "evil spirit's" taking possession

80 MacIntyre has this to say: "For the story of my life is always embedded in the story of those communities from which I derive my identity." MACINTYRE: op. cit. p. 221

81 *The Poetics of ARISTOTLE*. (Translated by S. H. Butcher) London, MacMillan and Co., Limited, New York: The MacMillan Company, 1902. p. 27 <https://www.stmarys-ca.edu/sites/default/files/attachments/files/Poetics.pdf> (18.01. 2015)

82 "Listen here, my heart! This is just an engagement, and I only came here to see the family hearth. When we get married, you'll have a right to touch me, and lie together with me in the bed. But until that time I won't allow you to come close to me." (NAGY-VÖÖ p. 241)

of her and her "being judged for the good", the wife attempts to achieve compensation for the sinning being, and in addition to this, to continually change the existence and capabilities of the husband; the intention to speak, as understood by Kermode, is the vague intuition of a *clouding over* and *masking*.

When he had freed his wife from evil, the king had nothing left to do, nowhere left to go. And so this was how he managed to save her. (op. cit. p. 256)

The being favoured with a promise or a gift must always come face to face with one (or more) beings who give rise to doubts or suspicions of possessing "secret" abilities, and so he attempts to begin to confront and question the certainty of the promise/declaration of the divine gift, and the supposed unpossessability of the message which cannot be understood by reason. In other words he is *outraged* by it, in Kierkegaard's interpretation of the concept.

*For what is offense? Offense is unhappy admiration. It is therefore akin to envy, but it is an envy which is turned against oneself, or, more exactly, envy which is worst of all against oneself. (my italics PB)*⁸³

Another way of looking at "unhappy wonder" is to see it as the envious gaze towards someone who has "exceptional abilities" or "gifts", or is in some way a "given being"; envy is a feeling which goes beyond love, even in the case of siblings, and is a conscious penning in of the object, and can reach a level where it is unbearably painful, and end in an instinct to kill: a typical case of this is found in the *Little Johnny Bean* type story.⁸⁴ The two brothers become envious of

83 KIERKEGAARD: op. cit. p. 96

84 NAGY-VÖÖ: op. cit. pp. 103–152, 153–183. We can also emphasise Jakab's tale entitled "A síró gyermek" (The Crying Child) [AaTh 650A (–409B*) + 328*] (NAGY-VÖÖ pp. 590–610), in which Jánas does not even think that his siblings might be evil. "They [the two sisters] decided that they would kill the smaller sister, because Jánas could take either of them, just not the little one. And so the sisters became very jealous, because she was so happy, and because of the happiness the little sister had found, what a fine hero she'd got, who'd exterminated all the dragons in the world. [...] And when the two girls were ready to do it, to cut off the girl's head, Jánas arrived [...] And, well, Jánas didn't suspect anything bad, because Jánas was thinking that they were all sisters and they wouldn't want to cause each other any harm." (op. cit. p. 608)

the late-born brother (born in miraculous circumstances after a *disappearance*), who first shows them signs that prove he is their brother (a pancake prepared with mother's milk), and then frees both them and their sister with his "terrifying strength". In order to cover up their failure and shame they talk together and their liberator is "left to his own devices".⁸⁵ Starobinski notes, in relation to this giving of signs and self-manifestation:

*[...] the 'I' only exists in its completeness if it shows itself. And if it ceaselessly calls the world as a witness, it does so because only then does it become fully aware of its own being, if it appears before witnesses and shows itself.*⁸⁶

Little Johnny Bean, as the hero, does not wish to be hidden, nor withdrawn into himself, nor to exist in differentiation (and this is not his mission, not his challenge), but in openness, in a relationship with the Other (his brothers) based on responsive ethics; that is why he calls them as witnesses to all the deeds that effect their common fate.⁸⁷ At the beginning of the tale it is noticeable that the two brothers are best characterised as vainglorious men who make thoughtless promises without being aware of their own abilities. Both of them believe that they are *ready* to successfully defeat the dragon, are *able* to transform themselves and achieve redemption. Little Johnny Bean, on the other hand, really is prepared for and committed to the task (which he has received as

85 "Well, don't let me mix my words, when the two brothers went back to the sister, they so frightened the sister and said to her that if she said anything to their mother back home about the fact that it wasn't them that had killed the dragon, then they would cut her head off. And the sister, in any case, kept with her brothers and swore to the brothers that she would never betray them." (NAGY-VÖÖ p. 117)

86 STAROBINSKI: op. cit. p. 72

87 "And so Jankó said to his two brothers:— Well, my dear brothers, I've already kept you alive once in your life, so just swear to me that what I ask you'll do for me.—Of course—the two young men soon swore, because they didn't want Jankó, never mind if he'd pulled them up, they wouldn't have him as their brother. So Jankó took the two other little pancakes and gave them to the brothers, without asking them to eat them. When they'd eaten the pancakes, Jankó asked them: Well, what do you feel, haven't you realised something?—Well, those pancakes tasted like they were made with my mother's milk.—Well, so we're brothers, and brothers from our mother." (NAGY-VÖÖ p. 116)

a gift) which is why there is no other way out than for the weak-willed brothers to break the commandment "Thou shalt not kill", out of envy and hatred, and to become killers. It is, of course, worth further examination to discover whether Little Johnny Bean has foreseen his fate or has heard (from a prophecy made by someone else), that in fact when he rescues his brothers from the "underworld" (the girl from the clutches of the dragon, the boys directly from death), the brothers will seek to kill him. We can assume that for the tale teller Jakab, the earlier story (as a story of *pre-existence*) operated as a source and "early" version: he knew the Biblical story of Joseph.

The secret, especially in the *John the Strong* and *Little Johnny Bean* type stories is the donated being: the gift of being "exceptionally strong", serving both the hero's becoming a "useful" adult, and the successful unification of the family; i.e. the discovery of the secret protects the hero himself, and helps to realise the promise indicated in the prediction. The question of from whom and from where the hero received the "exceptional strength" is not initially of any concern to the hero, but rather to those around him; when the time comes for him to solve the practical task itself, and to do the deed, then he (and of course the audience) must meditate on it:

*[...] who or what is it that makes the gift? Whose gift are we? Who must I thank for being able myself to understand the concept of being gifted, of becoming, from a closed subject, a gift, or someone given, or someone called or someone who is himself handed on?*⁸⁸

4. SECRECY AS WEAVING

One of the most eye-catching examples of the secrecy which appears in tale narratives can be found in the tale entitled *Brugó*, which, according to collectors, is a contamination of *Bluebeard* and the *Cursed Girl* type.⁸⁹ [Brugó AaTh, Bn 311 (406A*)~307]

88 CSEKE Ákos: *Új fenomenológia Franciaországban*, (New Phenomenology in France) Magyar Filozófiai Szemle, 2011/2. pp. 174–177. (Trans. G.S.) Jean–Luc Marion devoted a whole volume to the question: *Étant donné*.

89 NAGY-VÖÖ: op. cit. pp. 238–257

What Ricœur refers to as the “act of configuration” in relation to tale telling, I would refer to as the weaving of hidden threads in relation to Jakab; the working process in which the language of the actions (words and deeds) is uncovered by the events, like the process which the peasant women complete on their weaving stools.⁹⁰ One of the threads of the tale (namely the “weft lines”, the thread of the secret), appears as a stream bubbling in and out of the crossed threads of the tensed memory network, following the rhythm dictated by the telling. The tale-weaving of Jakab presses forward as the discovery of a secret possessed by its owner continually breaks the chain of events, an action which causes a new secret complexity: according to Ricœur, it implies a new action, calls from the background a new/other possessor of a secret and its current discovery. Jakab also confuses his more-or-less experienced audience—in terms of tales—with the idea that there is no one/emphasised “possessor of a secret” in the tale, but in actual fact *six*, in this way emphasizing that the knowledge *itself*, the source of knowledge, is not embodied by one individual alone, but that everyone is only partially in possession of the secret knowledge, and that they necessarily supplement/add detail to each other, and are referred to each other during the process of understanding and transferring the secret. This division of roles, the fact that the original function of the owner of the secret is *scattered*, in fact multiplied sixfold, itself acts to reinforce the secrecy and confusion, and—to stay with the metaphor—creates a characteristically brightly coloured cloth.

While examining the concrete hermeneutics of the tale narrative and the comprehension of secrets, the question emerges: why do the individual actors/heroes, who all to some degree possess “the secret”, waste their time with their “capacity for knowledge”? The would-be husband who appears as a “dove” (pp. 241–246); the old woman who directs the hero on his way (pp. 247–48); the

90 The weft threads are continuously passed horizontally across the weaving frame and at an appropriate distance are threaded up and tightened. In this way a line is created in which the threads can be threaded from above and below into the surface. This criss-crossing continues so that the weaving from under the first line comes above, and the weaving from above the first line goes under, and so eventually the cloth is created. (trans. from <http://hu.wikipedia.org/wiki/Sz%C3%B6v%C3%A9s>) (downloaded: 02. 10. 2013.)

dragon who recognises the enemy/husband from his own signet ring (p. 250); the young giant chatterbox (p. 253); the wife who warns her husband to be sober (p. 254); the Jewish “tailor” who gives the hero a final piece of advice (p. 256), all, at the appropriate moment, give to the other a way of approaching the secret (an interpretative operation). In our tale narratives the secret is not a scattered phenomenon; on the contrary, it seems to be extremely compact. It is at one and the same time a *liberation from temptation* and the *rational understanding of loyalty*, which, however, hides complicated and intricate connections due to the differing characters it occupies. In relation to the repeated transference of the secret and the way in which the secret is spoken about, a central question emerges: who is opening up to whom? In the end, who can we really believe in? Who can justifiably enjoy our trust? Who weaves the discourse, so that the secret remains a secret, but becomes comprehensible? We should not forget that it is not language that hides the secret, but the intention with which we want to veil something over or cover it up, as Merleau-Ponty notes:

*Far from harboring the secret of the being of the world, language is itself a world, itself a being.*⁹¹

The “chief of the devils” first announces the gifted being’s existence in the appearance of the “liberating husband” (the “beautiful white dove”) sent for the girl kidnapped by Brugó and in the secret instructions given; the girl, forced into marriage, accepts the advice she is given without hesitation, but later, when confronted with new temptations (promises) she is, perhaps due to her curiosity, unable to resist temptation. The initial announcement from the mouth of the hero is at the same time a direct declaration of desire for the Other; however, the secret discussion of the future marriage must be more attractive than the “love” that the kidnapper (the enemy) has promised as care. Consequently, the secret conversation which takes linguistic form is itself a temptation, and we might say, somewhat mistakenly, a promise *over*, or *to*, something, in the sense of a bid made at an auction. It is an act of promising more than the other (the enemy) promises, partly because of the subject’s absence of virtue, or the uncovering of his linguistic handicap, but also as a trick carried out in the presence of the other,

91 MERLEAU-PONTY: op. cit. p. 96

because the promiser has calculated that when he is finally called to account he can dismiss the whole affair with a shrug of the shoulders or with a brief word of apology and an "excuse me", since the Other is stupid and forgetful.⁹² In promising more, the real interests of the present and the irresponsibility of the future remain secrets; just as it also remains a secret whether the promiser really does possess the capabilities which he relies on to boldly promise more, and on the basis of which he dares to make undertakings in the promise-making discourse; in other words, every word is trickery and intrigue.

In the tales we are considering there is nothing more indicative of the greediness of desire than that the husband-to-be forces the girl to break the commandment "Thou shalt not kill!"; she has to kill in order to achieve happiness, she must poison the guards at the devil's castle in Hell, and then must—without hesitation—follow her husband-to-be's instructions (as he expresses them), which appear in further secret promises ("Then we will meet, and we'll talk about it again"). But will this preliminary discourse, as a continual awakening of desire and making of promises, be reassuring enough for the girl with regard to her future: her destiny which stretches out into eternity? Does it not occur to her that once again she has fallen into the clutches of a siren, and that language has not helped her to *find herself*, but to close her up in her husband's language: the door of the cage has been closed for ever, and she has become a *hostage*. It is characteristic of Jakob's masterful weaving technique that the calming happiness of marriage (which maintains the order to keep away from other temptations and be closed away from other men, in separation) appears before us precisely in the time-bound vector of love and dedication as something *temporary*:

92 In relation to cunning, Kant notes: "*Craftiness, cunning, slyness (versutia, astutia)* is skill in cheating others. The question now is: whether the cheater must be *more clever* than the one who is easily cheated, and whether it is the latter who is the stupid one?" KANT, Immanuel: *Anthropology from a pragmatic point of view*, (Translated by Robert B. Loudon) Cambridge University Press, New York, 2006. pp. 99–100. <http://www.scribd.com/doc/120948338/Immanuel-Kant-Anthropology-from-a-pragmatic-point-of-view> (17.01.2015)

But it was in vain, because they didn't bring each other much happiness, because hardly a week or two had passed when a peddler selling rings came wandering that way with beautiful jewellery. (NAGY-VÖÖ p. 246)

The challenge to the normal order of marriage and the virtue of the partner, to self-control⁹³, the temptation with words or jewellery, is nothing other than the continuous call to the challenged individual to examine themselves and to bear witness with a personal confession. Exactly what kind of witness statement the partner makes about their life together depends on what is revealed by the use of language, since the declarations of faithfulness or the breaking of promises, the perseverance or indifference in the face of the continual seductive promises is the open declaration of whether or not there is agreement between the couple. The tempters always try to tempt the girl with a *perversion of the promise*, in fact they make a promise which only represents the frivolous commitment to an unkeepable promise⁹⁴, and they, on the contrary, are continually trying to threaten the freedom and the existence of the one they are trying to bind to them; instead of a guest and a lady she becomes a *hostage*. She only really becomes convinced of the "given face" of her husband, of the trustworthiness of the predictions and promises he has made (in the bidding process) and the prohibitions and advice—in other words of the seriousness of his commitment—when she also realizes he is capable of making several sacrifices *for her*, without sparing *himself*. At this point the girl/wife opens up and reveals the capability she has to fight for their common destiny and to believe in the impossible—the love that will endure forever. Here we can return to our earlier question, namely why do the actors/heroes who possess the 'secret' to some degree, waste time on their secrecy? Why is the love that endures for eternity not satisfied with the apostolic command to "take each other in love", not satisfied with the oath that declares "I promise", since temptation—according to our tales—can at any time find a little crack in the wall constituted by the knowledge of security, of custom, of boredom and is able to 'make a pass' at the "mile high" task of loyalty. The love which intends to last forever demands more than this from both parties: the

93 "[...] the Stoic virtue of self-command which enables us to control our passions when they distract us from what virtue requires." MACINTYRE: op. cit. p. 235

94 DERRIDA: *Monolingualism*, op. cit. p. 93



knowledge of a belief in the unappealable commitment to each other, and in the end, a knowledge of a belief in the *miracle* of the virtue of redemption.

*We live out our lives, both individually and in our relationships with each other, in the light of certain conceptions of a possible shared future [...].*⁹⁵

Beside the two main heroes, the noticeable owners of the secret are the old woman and the Jewish tailor, both of whom serve to systematically ward off the harmful/malicious forces, to reinforce the strength to say no, and to provide the unshakeable perseverance to accept responsibility and undertake commitment. Persevering in this case is synonymous with patiently waiting until the promised time of happiness arrives, and not allowing external forces and events to lead things in the wrong direction. Their secret knowledge overrules freewill and the whole of their being, restricts the power of the dragon and the giants, and consequently we can describe it as *exemplary*, the comprehension of which is demonstrated by the behaviour of the two heroes as they follow the example they have been set. The pupils show their *piety*; in other words they become god-fearing, and their marriage is—as Vico says—“[...] a chaste carnal union consummated under the fear of some divinity”.⁹⁶

5. THE DISAPPEARANCE OF SECRECY

The attempt to ensure the discovery of the secret and its disappearance and the bringing to account of the secret is a multi-stage process: (1) *informing* myself of an awareness, feeling, or experience that I know about (or think I know about), when no-one except for me is part of that “something” which I possess and which is kept in *some way* for myself (as a conscious and thought-through act); and when I have finally thought through it, it becomes not merely a fact but a concrete “known experience”. An inner strength, desire or passion motivates me to make the experience of knowledge understood and known, by transferring it, sharing it and making the Other able to think it over, by which I

95 MACINTYRE: op. cit. p. 215

96 VICO, Giambattista: “Poetic Wisdom” In: *The New Science*, (Translated by Thomas Goddard Bergin and Max Harold Fisch), Cornell University Press, Ithaca, New York, 1948. p. 153

presume that I and the community will be able to exist in some kind of eternal protection and solidarity, and so this is why I share with them what I *jealously guard* as my secret. In this case the sharing of the secret is not just a promise for the future, but a call to action in the present as well: “Work together with me, if you love me!”; I guarantee I will co-operate with you if you accept and follow my instructions.

– *Well, listen to me, my heart! Wash in the spring, then quickly drink water, wash and then turn to your right, away from the spring. You’ll see a tree, an old oak tree. At the root of the old oak tree you’ll see a green walnut; open that walnut in two halves, and you’ll find a golden towel inside, in the kernel of the nut. Put the nut kernel back in its original place, right back where you found it. After that, we’ll meet soon and talk some more. (NAGY-VÖÖ p. 245)*

In the initial phase these inner strengths, desires and passions which enable me to express my secret call on me to make an oath (of which we can note that “my oath will remain mine, thus solitary”⁹⁷), and with the strength of the oath and the consequent keeping to the oath I swear to myself that my secret (my experience of knowledge, my experience) will only be shared with a few others, precisely because I can thus protect myself and the Other (the restricted community of those who share the secret, as Kermode notes) from those who attempt to break into the jealously guarded secret by force, and in their irruption, use all the force which breaks the intimacy of the common experience of knowledge (for example, the acknowledgement of the secret of love, or the declaration of “being pledged” to the other; the acquisition in the tale of the means to free oneself from the curse).

After making the oath I try to convince myself that the Other to whom I wish to tell my secret, and in this way to create the mutual intimacy, is credible and can be held to account; in other words I express a kind of *expectation* to him/her to ensure that I can trust the being who accepts my trust. I expect of the Other (who becomes the “I” beside me whom I must accept by way of a gift or through the rulings of fate during the course of the tale), that he/she will, without any

97 MARION: op. cit. p. 112



doubt, guarantee that I can speak to him/her calmly, and without any suspicion or hesitation. In this sense my trust rests on the trust that he/she has placed in me,⁹⁸ and certifies the oath, or rather reinforces the "original vow" that he/she will keep my secret and not exploit it:

[...] ...doubtless another's oath could validate my own; certainly these oaths will cross, will add to one another and, at best, will coincide⁹⁹ [...].

In the spirit of Marion my expectations are at once a double movement. They are an "approach" and a "risk"; on the one hand a breaking into the fortifications with which I have surrounded myself, the end of my distancing from others, in the sense of Lévinas, and on the other hand a turn to the Other,¹⁰⁰ in that I attempt to convince him/her of the declaration I have made that I will undertake responsibility, and in exchange, however, I expect that he/she will—as Lévinas says—"look me straight in the eye" and forever banish from our relationship any kind of squinting, and downward or sideways glances. Initially my expectations stand on quite uncertain ground, because I cannot begin to be sure that in response to my approach, my opening, my challenge (whether we are referring to love, or some other kind of relationship, such as friendship, or a sibling bond discovered late) the Other will not simply (a), reject it out of hand, because it is something she does not want, (b) abuse my uncovering of myself, (c) will not want to appropriate that which I have given (to make it her own in a selfish way, and speak of it and announce it to others as her own), with the excuse/condition that it cannot be shared with others without express permission.¹⁰¹ At the same time, the oath to maintain secrecy might be broken, and she might behave as if it were her own (as her *own original secret*), and as if she can expect the same from the "third person" as I expect from her (what I would have expected), and mock me and give away the secret itself, and also assign to her own field of authority rights which do not belong to her (all references to 'her' in the two sentences

98 Ibid., p. 153

99 Ibid., p. 112

100 "He encompasses it, he is a look come from nowhere and which therefore envelops me, me and my power for ontogenesis, from all sides." MERLEAU-PONTY: op. cit. p. 61

101 See the *Snake Bridegroom* type tales

above could equally well apply to 'him' [translator's note]). It is in this transfer that the "risky" gesture, and its meaning, lies: this is what makes someone hold back, suspect and wait endlessly for reinforcement.

It is from this initial suspicion, the "the taking of a risk"¹⁰² which precedes the absolute nature of trust, the defencelessness which accompanies my approach, and my feeling of exposure, that the *mutual* expectation is born, as well as, in truth, the decided and strict expectations of the Other:

In effect, only her response, "Here I am!" validates my own "Here I am!"; for my advance to utter it first and without assurance would remain a vague, undecided impulse mired in my own sphere, if the other did not ratify it as her signification, too, and thus as our common signification.¹⁰³

In the tale narrative, following the uncovering of the secret (that in fact "I am destined for you, come here!"), the announcement of the way in which liberation from the curse is to be achieved, there arrives the mutual expectations. One of the tale heroes (generally the one under a curse), who is held in captivity in another world (the empire of death) by the forces of evil/darkness, aware of the harmful forces around him, in the experience of being a hostage (inexperience), announces to the partner who has been assigned to him the "secret", the knowledge of which can prove decisive: will he take advantage of the possibility of love which is offered to him, and if so, armed with the knowledge of the secret, will he be sufficiently decisive to liberate the Other? This type of "blind demand" of which Marion speaks is an urgent call from the uncoverer of the secret, indeed, a direct *order*, against which there is no appeal, as if a greater power than I had announced it:

[...] that the other should love me, that she must do it all the more because I love her already and, above all, because love requires reciprocity; [...].¹⁰⁴

This command is, to the one who receives it, at one and the same time a gift and a requirement to show responsibility, which hides within itself the command to commitment from "the being given as a gift", to the loyalty to the given word/

102 MARION: op. cit. pp. 111

103 Ibid., pp. 110–111

104 Ibid., p. 173

oath, to perseverance, and to what Lévinas calls “*the good*”, i.e. when the other strives more than I do. In all the “*cursed princess*” type tales (in all narratives where the princess is freed by the strong hero) the commitment to the “difficult task” and the responsibility to the Other shows the true existential character of the hero, as precisely defined by Marion.

*[...] the true lover, who does what he or she says and says only what he or she does (“Here I am!”), is characterized by his or her unconditional advance, because he or she loves without asking for anything [...].*¹⁰⁵

In numberless cases we can witness how the poverty stricken tale hero (a) by reason of his escape from home, (b) his lack of any other alternative, (c) the absence of anyone else in the country, or in any other kingdom, who can take on the task, rushes thoughtlessly into the “difficult task”, accepting (or perhaps deserving) an unknown guide or assistance, and when he sees the “beauty” of the kidnapped princess, the witness of the “*I’m here*” is heard in his heart, i.e. he openly declares “*I have come for you, I will not abandon you*”. The concept of virtue in this case undergoes a change of meaning, and perfectly demonstrates how the hero handles his *capacity for judgement* in a real-life situation.¹⁰⁶ At the same time, both the prohibition/advice of the unknown serving girl, and the beauty/enchantment of the observed being are *secret*, and hover behind the veil as a function of the metaphorical discourse and the uncovering of symbols, and of the capacity to guess just the right word, so that a moment later the veil can be withdrawn to reveal.

Often (see Jakab’s *The Princess of Black* tale) the secret includes the fact that the half that is to be liberated from the curse is/was destined for the hero, i.e. there is only one kind of trial that must be passed, namely, whether he can distinguish between erotic and eternal love.

*My desire speaks me to myself by showing me what arouses me. This moment, in which desire fixes me in myself by settling my gaze upon that particular other, is recognized without fault...*¹⁰⁷

105 Ibid., p. 174

106 MACINTYRE: op. cit. p. 154

107 MARION: op. cit. p. 108

Jánas, Jakab’s hero type, although he is warned by the “bearded little man” not to look at the girl lying in the coffin, because his blood will not be able to bear it, breaks the command, and as a result is unable to resist the temptation of the perverse gift¹⁰⁸ of the eroticised flesh, and when the girl has been liberated he tries to satisfy his sexual desires with the secret essence of nature in the form of the Circian-aspected princess.

– Look here, Jánas my heart, I’m yours, and you are mine! You guarded me, and now I have nothing to fear from you, because every kind of evil spirit has left me, and if you want Look here, my little heart, you protected me for three full nights, and as I said, there is nothing for me to fear any more, I’m now a pure spirit, I did everything just as you wanted it to happen, just as you desired; but I’ll give you another good piece of advice. In any case, I was not destined for you, to be your wife, but if you want me to be, then I can. Because you can start the bread, but you can’t finish it. (NAGY-VÖÖ p. 212)

The desire for the “eroticised flesh” uncovers the secret of being for Jánas, in the sense that he is not really capable, despite his efforts (standing “guard” for three nights), to observe the original prohibition, which refers not just to the girl (the rejection of the signs and symbols sent by the eroticised flesh), but also to any final turning away from the other, and as a consequence of the breaking of this prohibition he is incapable of the “self-restraint” which would enable him

108 Ibid., p. 153 In the tale entitled “The Poor Fisherman and the Two Sons”, when the boy guards the princess for the third night and frees her from the curse, he invites her to go for a walk: “You— he says—let’s go for a walk, let’s not sit around her so much! /And then he saw that her face brightened and he saw she was a beautiful woman, but she was still not clean, she was still always so changeable, sometimes pure white, sometimes black, sometimes red, and whatever. When he took her arm and they began to walk together, the girl pulled back, so that they wouldn’t reach the little pool. But the boy asked her and asked her, and finally her hands were full and the water splashed up into her face. And then the girl lapped it up. (PENAVIN: op. cit. p. 119)—According to Vico, water was the first of two factors in marriage and it was only permitted to take communion and give sacrifice if there had been a *sacred washing*. VICO: op. cit. pp. 163–165

to rise above his own cursed "pigherd-ness", and give him back his freedom and with it the later love for the Other, and the capacity for mutual responsibility.

Well, very well, Jánas accepted the girl's advice, but he got really hot (sic!) with love, because he'd really fallen for the girl. Well, every kind of thing happened after that, everything that could happen in a night, right through till morning. (NAGY-VÖÖ p. 213)

And so after that, *enjoyment* was experienced by the two tale heroes in the form of a relationship between lovers,¹⁰⁹ and in the space left behind after this momentary, and never completely fulfilled, promise of enjoyment, Jánas realises that for him there is no escape from unhappiness (nor from the original pigherd form of existence which he had been given). The secret of love remains unresolved for him, indeed, it is at an unreachable distance, hanging in front of him in the air as an idea which continually disturbs him by calling to him, wordlessly, but more painfully for his heart. Janás must set out on his travels again, and carry on until he realises that the "eroticised face", the face resplendent in beauty, is not the same as the face which reflects back piety, in which the promise that "I am able and ready to love you if you let me love you" is reflected back to him.

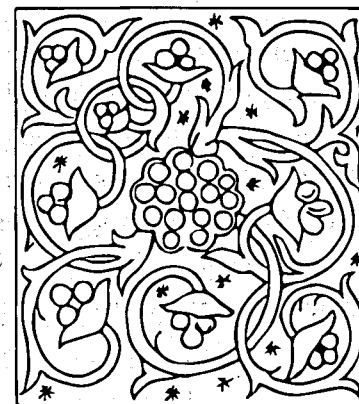
(Translated by George Seel)

109 "Thus I enjoy her. Put another way, I do not enjoy my pleasure, but hers." MARION: op. cit. p. 128

GABRIELLA ÁGNES NAGY

THE PHENOMENOLOGY OF THE SECRET
IN ISTVÁN JAKAB'S TALE:
JÁNAS IN THE NUNNERY

(The Secret of Guilt, Existence, Love and the Lover)



*"Alongside and inseparable from this unconcealing there also stands the shrouding and concealing that belongs to our human finitude"*¹

*"Questioning our own existence has modes, too, that are 'more pathological' than those 'declining' existential modes in which our own existence does not become a problem of its own."*²

*"Fulfilled experience is not yet knowledge, but the fulfillment of openness towards new experiences."*³



ONE OF THE LONGEST TALES by István Jakab is clearly divided into two parts, both in a typological sense and on the level of the story narrated. The text, which may be considered as a generational tale, first narrates the life of the father; the events are then closed by the narration of his son's destiny, acts and gestures of retrieval. Sins committed by the father's family and the hero himself, keeping these sins in secret and its consequences move the plot forward in the

1 GADAMER, Hans-Georg: 'The Relevance of the Beautiful' In: GADAMER: *The Relevance of the Beautiful and Other Essays*. (trans. Nicholas WALKER), Cambridge University Press, 1987. p. 34

2 HELTING, Holger: *Bevezetés a pszichoterápiás daseinanalízis filozófiai dimenzióiba* [Introduction to the Philosophical Dimensions of Psychotherapeutic Dasein-analysis] (trans. BLANDL Borbála és FAZEKAS Tamás), L'Harmattan, Budapest, 2007. p. 142. We may quote Derrida as well: "...this persistent questioning of death or afterlife or the problem of memory is pathological, the path to healing leads through the act of forgetting or ignoring these questions, or their being forcefully pushed to the background." DERRIDA, Jacques: "Ki az anya?" In: DERRIDA: *Ki az anya?* [Who is the Mother?] (trans. BOROS, János–CSORDÁS, Gábor–ORBÁN, Jolán), Jelenkor Kiadó, Pécs, 2005. p. 37

3 GADAMER, cited by: HELTING, op.cit. p. 69

first part, while in the second the story centers around the relationship of János's son to the secrets entrusted to him. The secret in tales often refers to hidden or withheld knowledge whose resolving or unveiling moves the plot forward and bestows a better fate on the hero. In István Jakab's tale the secret appears in this classic sense as well, but only in the second part—the secret revealed or betrayed and the realization resulting from it, let us say, provides strength for the boy. However, the text in its first part narrates the secret of existence: it becomes understandable by applying a phenomenological interpretation.

On the level of the plot, in the first part all secrets are revealed for the reader; however, the father commits sin after sin and in the episodes that follow this is accumulated as something impossible to tell, a secret. In the second part the story of János's son is presented in relation to two secrets: on the one hand regarding the father (whose identity is left unveiled for the son) and the secret which the diamond chicken⁴ entrusted to János. The tale entitled *János in the Nunnery* tells the generational story—through three generations—of a young boy in such a way that on the temporal plane it reveals the family history but, according to the tale, without letting it be known to the boy (3rd generation). Therefore, typologically the tale consists of two clearly separable parts: the first part is shorter and is the combination and contamination of three different tale types (certain motifs of the tale type AaTh 931 *Oedipus*, AaTh 1726A *Failed Lovers*, and AaTh 757 *The Murderer Scamp*), while the second part is the version of one single tale (*The Golden-haired Gardener*, AaTh 314). The heroes of the two parts, father and son, are completely different from each other; while one is basically a negative, the other is a positive figure as presented by the tale: the hero and the anti-hero are blood relatives. The two parts, however, are also linked to each other not only by the moral lesson of the generational existential possibility, the peculiar and secret nature of the hero's birth, but by the relationship to the secret and to guilt, even if this relationship is created by oppositions, contrasts and contra-punctuation, both ethically and rhetorically.

4 The text of the tale itself is inconsistent, sometimes referring to a diamond chicken, or to a small/young rooster. The expression *kendermagos tyúkocská* is untranslatable to English; it refers to a kind of color, *kendermagos*: light or even white spots on black or dark feathers. Literally it means 'hemp-seed feathered chicken'.

Originally, the secret is something inexplicable, inconceivable, enigmatic, something that points beyond human knowledge.⁵ These types of secret belong to the realm of the mystic and of mystery and constitute the material for secret teachings. Pointing beyond the hermeneutic interpretation provided by Schleiermacher⁶, Frank Kermode interprets the concept of the secret from the perspective of Biblical exegesis and reads the Biblical texts proceeding from the practice of the Midrash. "It is quite widely agreed that the evangelists used methods continuous with those by which, before the establishment of the canon, ancient texts were revised and adapted to eliminate or make acceptable what had come to be unintelligible or to give offense. This practice is known as Midrash, among other things it entailed narrative alterations or interpolations, sometimes very free."⁷ Midrash as a practice flourished in the 4–12th century to fix and edit the originally oral texts of Jewish 'explications of texts' about their laws. Therefore the Midrash Rabbah is a collection of individual texts that had been fixed by various authors in various periods. The stem of the word Midrash in Hebrew means "to search, to explore" and finally it began to mean

5 BENKŐ Loránd (ed.) *A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára I–III*. [Historical-Etymological Dictionary of Hungarian] Budapest, Akadémiai Kiadó, 1967–1976. p. 153. According to István Tótfalusi's Hungarian Etymological Dictionary, the secret is "a thing unveiled and kept in silence for others", or an "unexplainable, enigmatic thing: its derivations are secret (titkos), cryptic (titkosít), enigmatic (titokzatos), a person responsible for the secret affairs of others (titoknok), secretary (titkár), keeping something in secret (titkol, titkolózik). Probably the base word, the stem of this group of words, is of Finno-ugric heritage: the vogul 'tujt-' (to hide, to conceal), and the deverbal derivational suffix of -k is added as in other Hungarian words. The words *titoknok*, *titkár*, *titokzatos* are words created during the age of language reform. See also: *tilt* (to prohibit)." <http://www.szokincshalo.hu/szotar/?qbetu=t&qsearch=&qdetail=11399>, (Downloaded Sept. 25. 2013.)

6 Nor was Samuel Beckett content with the solutions offered by the 'veil maker', and so he searched for what is behind language—he writes about this in his German letter of 1937 which may be regarded the only evidence of his only standpoint on the philosophy of language.

7 KERMODE, Frank: *The Genesis of Secrecy. On the Interpretation of Narrative*, Harvard University Press, Cambridge and London, 1979. p. 81.

"interpretation". Midrash Rabbah contained two types of texts: the texts of the *halakhah* describing laws and behavior codes (these originally had a religious content anyway) and the texts of the *aggadah* which consisted of narrative literary texts, parables, and theological and ethical teachings. The aim of the Midrash Rabbah was to ensure the continuity of traditions and already existing laws, or laws registered in the past.⁸ Due to the laconic style of "sacred texts", the texts of the Midrash fill in this compactness and these informational gaps—referring to Auerbach's study Holtz defines these gaps or places as un-narrated motivations, feelings and thoughts—with "explanations". Therefore, in essence "manipulable rules and public norms"⁹ were fixed in the Midrash.

But what is the connecting principle between the two types of texts, between the rules and norms and the imaginative, narrative texts explaining them? According to Holtz it is the guarantee to preserve the continuity of tradition, since laws were born in different periods and in different contexts; however, the historical-cultural context is not constant—Holtz calls the solution or explanation of the "original" a "creative historiography", or "creative philology" in order to point out the constitutive character of all posteriori interpretation¹⁰. The tale by István Jakab that I will analyze from the perspective of textual tradition is nothing but a rewriting, an explanation of an ancient text, and a contextual displacement of a myth. Tales are generally characterized by the avoidance of the tragic; the subject of the Oedipus myth is, however, an exception, and both the Hungarian and international typology lists it among its types. Olga Nagy underlines the point that István Jakab's tale is a unique version in as much as it does not enforce the world view so characteristic of tales. "In the mythic world the role of destiny is to visit and penalize man, however, in the

8 HOLTZ, Barry W.: "Midrash", In: HOLTZ (ed.) *Back to the Sources. Reading the Classic Jewish texts*. Simon and Schuster, New York, London, Toronto, Sydney, 2006 (1984), pp. 177–179.

9 HEIDEGGER, Martin: *Being and Time* (trans. MACQUIRRIE, John and ROBINSON, Edward), Blackwell Publishers, Oxford and Cambridge, 1962. p. 334.

10 HOLTZ: op.cit. p. 189.

world of tales the task is to change everything for the benefit of the hero.”¹¹ She also mentions that while keeping the original subject of the Oedipus story on its tragic course, István Jakab “feels” that he cannot finish the tale like this and so it is not the father who he makes the hero of the tale but the father’s son. By this turn the narration of the Oedipus myth in the tale is embedded in a new historical-cultural context that makes the universal system of values visible, by implying the differences between the ancient Greek law and order and the Christian law and order. While in the first part Jakab tells of the violation of the command “Thou shall not kill”, and the consequences and risks involved in searching out and obtaining the secret, in the second part—already stepping beyond the mythic story—he considers the topos of betrayal in relation to the act of betraying the secret.¹²

Going further, beyond the interpretation given above, whose concluding statements are linked to the concept of culture and the transcendent—related to sacred texts—it is worth taking a closer look at the phenomenology of the secret. As a starting point we may use the insights provided by Dasein-analysis which, by expanding and developing the thinking of Heideggerian philosophy, is capable of not only unveiling the secret of Dasein, existence, the being-present, but also interpreting these secrets from the perspective of the concept of authentic existence. Instead of the interpretation of the thematically present Christian system of ethical codes that would end in the explanation of guilt and divine absolution, in the tale by István Jakab the phenomenological aspects of Dasein-analysis reveal the modes of incapacitation of the being-present, the call of the conscience, the being prevented from being-present, and the openness of being to existence. In the first part of the tale, which focuses on guilt and sins committed, there are two basic patterns defining the series of actions: *being cast out* and *being thrown in*, which along with *drifting* are those phenomena that, as a basic existential experience, guide the hero’s decisions. Through his actions the hero then responds by missing or misfiring, by missing existential

11 NAGY Olga: *A táltos törvénye. Népmese és esztétikum*. [The Law of the Taltos. Folk Tale and Aesthetics] Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 1978. p. 224

12 See the present volume: BÁLINT, Péter: ‘The Phenomenology of the Secret in the Folk Tale’, especially the first part of the study.

possibilities, by becoming free of something (instead of becoming free for something), by declining responsibility, by the “longing for a healthy world”. However, according to Heidegger the being-in-the-world as such is guilty, and to be guilty means: “Being-the-basis for the lack of something in the Dasein of an Other and in such a manner that this very Being-the-basis determines itself ‘as lacking in some way’ in terms of that for which it acts as the basis. This kind of lack is a failure to satisfy some requirement which applies to one’s existent Being with Others.”¹³ This requirement, one’s existent Being with the Other is unfolded in the care for others, since the existence of all Being-in-the-world is care (“Dasein’s being is care”¹⁴) in the sense that “taking care is one aspect of care”, taking care is “man’s essential care for the others”¹⁵.

1. THE SERIES OF FAILURE AND DRIFTING

To summarize it briefly, István Jakab’s tale narrates the greatest possible concealment/secret of man born to earth: that the father is a villain, a murderer, commits sin after sin, and the mother is indirectly the father’s ‘murderer’. As opposed to the Judeo-Christian teaching in which the genesis of man is linked to a murder (Cain and Abel¹⁶), and in order to get around it, appoints a common ancestor for man, a third child, Seth—Jakab’s tale “tests” what kinds of existential possibilities are given for a murderer, how guilt becomes a mode of action, where forgiveness really does come from and what kinds of existential possibilities are available to an individual who would like to create another life on this earth. Therefore, in the second part of the tale Jakab, instead of

13 HEIDEGGER, Martin: op.cit, p. 328

14 HEIDEGGER: op.cit. p. 329

15 HELTING: op.cit. p. 197

16 We find a very exciting version in the last novel of José Saramago in which, similarly to Jakab’s tale, the murderer becomes a father. In Saramago’s novel the father does not come into contact with his son—“he remains foreign to him all along”. In the novel, the origin of sin is nothing but a mistake, first a mistake by sacrifice, then, according to Saramago, a mistake by God, a divine mistake in as much as God does not accept the sacrifice of life. SARAMAGO, José: *Káin* (trans. PÁL Ferenc, Európa Kiadó), Budapest, 2011. p. 123.

the being born in love, thematises the act of being born in sin. We find the origins of this being born in sin in the first part: the guilty father was born into a family where everything was provided; prosperity, happiness, only the child was missing. In the neighbourhood "it became the fashion that the child was the first (property)" (p. 691)¹⁷. Either due to a special usage of language in folk discourse or a purposeful word usage by Jakab, the use of the verb *be* in the form Jakab uses it invites another meaning as well, the meaning of "property", and therefore it divides meaning: either the child is a first thing or the first, most expensive property is the child. However, the child used as the 'next' property would not be capable of fulfilling the hopes that the parents project onto him: "well, not much time passed, they did not have much joy in that child." (p. 691) Moreover, the father has a dream in which the child becomes the father's murderer. The first transgression, or sin, is the mistaken or missed joy over existence, over the being-in-the-world in as much as the parents are unable to open up their own existence for this new life, as a possibility for this new life, a Dasein of the life they had created; at the same time the interpretation of the dream also becomes a failure, it misfires, it becomes a mistake.

Instead of permitting the ambiguity and the polysemantic nature of the dream imagery and symbols, the father resolves the dream, he understands it literally, consequently he sets himself free of his only son—reading the tale text closely it seems as if there would be no other child born in the family later. According to Kermode, the dream text disappears in interpretation, it is exhausted, annihilated, and loses its affective power. Moreover if a riddle or a dream is solved incorrectly in the tale it may lead to perdition. Perhaps we may come out of this situation best when we preserve or protect the secret or the dream (as a text, a message, a system of signs or references) which offers itself

17 JAKAB István: "János a zárdában" [János in the Nunnery] In: NAGY Olga-VÖÖ Gabriella: *Havasok mesemondója, Jakab István meséi*. [The Tent Gypsy of the Transylvanian Mountains. Tales by István Jakab] Akadémiai Kiadó, Budapest, 2002. pp. 691–731. I will refer to page numbers in the tale text by adding them in parenthesis. "az vót a divat, hogy az első vagyon a gyerek": in Hungarian, the word *vagyon* has two meanings: one is a derivative of the verb *be*, an old form. The other meaning, as a noun, is 'property, possession, wealth'

to be deciphered without unveiling or understanding it—just as the doorkeeper does in Kafka's *Trial*.¹⁸ On the other hand, the dream is nothing but a message hidden in symbols. According to the symbols of the dream¹⁹ the son kills the father; however, this murderous act is not literal, it is rather an image of an archetype, since the destiny of every father is to let the son grow beyond/over him. To find one's masculinity is then nothing else but the integration of paternal power/strength, then letting it grow to become his, i.e. it is, the integration and overcoming of the paternal.

From the Dasein-analytic standpoint neither associations, nor life stories, nor, archetypes, nor mythological interpretations can have a role since "the solution (...) may not be anything else but a statement of facts"²⁰. In the tale text we do not find the description of the dream images themselves, but the interpretation provided by the father: "once, at night, the father of the child saw in his dream that the child they had found so much joy in and who meant all happiness for them, well, he will be the one to kill him." (p. 691) The series of actions following the dream is actually triggered by a dream interpretation, it leaves the actual dream imagery concealed while the narration itself becomes a secret, something unavailable and hidden. When we reflect on the concept of the Greek word of truth (*aletheia*: "unhidden"), the dream image in its concealed character (*letheia*) hides truth (*a-letheia*).²¹ The tale text already generates dream thoughts from the dream imagery, that is, from the medium of the visual it makes the dream a kind of linguistic utterance that, by becoming an interpretation, may only

18 KERMODE: op.cit. pp. 24–32

19 KAST, Verana: *Álmok* [Dreams] (trans. Beatrix MURÁNYI) Budapest, Európa Kiadó, 2010.

20 Condrau cited by Helting, op.cit. p. 174.

21 "Heidegger with his concept of *aletheia* understands truth as a non-hidden phenomenon, whose complementary pair is *Verborgenheit*, the hidden, which implicitly brings with it the idea that the world is already a secret principle and is experienced as hiddenness." In: BÓDIS Zoltán: *The Truth of the Tale-Word. Tales of János Cifra, Gypsy Tale Teller*, Didakt Kft., Debrecen, 2014. p. 331. In the same chapter, in relation to the root of the Hungarian word *titok*, Bódis highlights that the word stem *til/tit* is related to concealment, hiding. BÓDIS op.cit. p. 333)

have a literal or metaphoric meaning.²² On the other hand, however, it is clear even in this act of dream interpretation that interpretation itself may blur the phenomenological capacity of the dream narrative. In this dream the narration gives an account of the father's dream, of his relationship to his son which is dominated by fear. Fear fears Dasein itself, the threatened nature of the Dasein may only be unfolded here. The dream is the father's dream in which the father's fear from this Dasein appears or surfaces, more generally speaking the anxiety of "being-in-the-world" overcomes him. A possibility is attributed to his own son, to the being who guarantees the continuity (both in acts and in thoughts) of his (the father's) existence, by which his own existence will come to an end. In a certain sense, however, "in his advancement towards death" it is true that as a father he meets his already existing anxiety by which he recognizes his son as a being already threatening his own existence. In relation to anxiety, Helting explains both its positive and negative aspects:

*It is in anxiety where the capability of being-in-the-world as thrown into a wholeness becomes apparent. At this moment man definitely experiences that he is, that he is unmistakably different from any other beings in the world, with which he has connections, which however, no longer provide any support. Furthermore he experiences that although he may exist in the future, his capability to exist is by no means necessary. (...) Experiencing the basic atmosphere of anxiety is a kind of phenomenon in which it becomes obvious that man is more than the producer and user of individual existents, that man owes more to his own dignity than to make himself busy only with the existent. (...) Anxiety is a phenomenon that we may interpret absolutely positively as something that dislocates the Dasein into the spaciousness of its own existence.*²³

The definition of the existential possibilities of the father through being threatened by his own son is nothing other than a pathological state in which he fails to realize his self-fulfillment: he testifies to the troublesome mode of

22 See RICŒUR, Paul: "Image and Language in Psychoanalysis", In: RICŒUR: *On Psychoanalysis* (trans. PELLAUER, David), Polity Press, Cambridge and Malden, 2012. pp. 94–118.

23 HELTING: op.cit. pp. 82–83

his being-in-the-world and consequently, in the case of the baby, he does not respond to the appeal of existence being present as a father but, losing the capability of responding to, more precisely misunderstanding, the direction/aim of response, he misfires, fails and he answers the literal meaning appropriated to the dream, i.e., his own anxiety surfacing in the dream. Therefore, the parents give the baby up as one would give up a piece of property, an object of wealth, a tool; they set him off down the river in a small basket: "you have made this child and it was not the child that made you. As you could make him, so you will be able to make other children as well." (p. 692) Accordingly, the path of the hero during the course of events in the tale will be defined by the basic figures of *drifting*, by *failure* (in the sense of making a mistake, of sin) and the *inauthentic mode of existence*, while his relationship towards Others will be presented as a possessive relationship.

He will then meet death in the existential possibility as he literally misses or lets the existential possibility run away; this letting it run becomes the turning point in the tale which makes it possible for another hero—his son—to be born, to recognize that "he received the possibilities that are not obvious at all, *as a gift* and he may fulfill them freely during his entire life"²⁴. In the plot of the first part of the tale we may notice that at the end of his wanderings Jánas falls in love with a girl, whom he kidnaps, rapes at the bottom of a nut bush and finally wants to marry her. However, the girl wants to get back to her family, to the place where she belongs and from where she has been removed by force; however, she is unable to do it any other way than to start running, escaping, so she runs away. Jánas chases her, she hits him in the eyes, making him blind and, no longer able to see the world, Jánas falls into a pit and dies there. Instead of becoming open to possibilities Jánas wants to acquire, possess and use what he would need most for his existence, to make his existence continuous—he repeats the relationship of his parents towards him when they understood the baby entrusted to them as an object to be possessed.

In the nut bush scene Jánas definitively lets his existential possibility run away, so to speak misses it, the possibility which would lead him back to a kind of authentic mode of existence in which "he would say 'yes' to others in their

24 HELTING: op.cit.p. 97

own existence", in which he would turn his own "open Dasein into an attuned-understanding being-by-itself", in which he would base the relationship to the lover on the principle of "letting the other be", in which he would give himself over to the experience of spaciousness and exhilaration and in which he would allow himself to be part of a positive dependent relationship where "he may only be himself because the other makes it possible for him".²⁵ Following Heidegger, Helting points out that talking to others, i.e. dialogue—which Jánas misses again since he does not even try to speak with the girl—is necessary to be able to find our own-being: "the travel to the unknown and foreign" must always be preceded by a "state of feeling at home". "In the conversation with others the one who seeks becomes attentive to his own relationship to his homeland area".²⁶ At this point in the tale Jánas is not able to pay attention to his own relationship to his own homeland and he misses the possibility to become free in some way or another for existence and to give up "the *usage* of things ... at hand or fitting the hand", to listen to the call of conscience and to give himself over to openness and dependency on existence. Meaning that, due to the burdensome experience of the past he does not experience the future as an open possibility (...) he is not capable of recognizing possibilities as such, (...) he does not arrange a lively, well-habitable space around himself, he becomes pathological in his environment, he causes constant suffering to others and to himself, he makes the Other a tool for use, a piece of merchandise, his acts become narrowed down "limiting the free relations towards the world and the Others"²⁷. Unlike Oedipus he does not blind himself as a result of his recognition of something; it is the raped girl who hits him in the eye, since Jánas is unable to face and confront his own destiny and decisions; consequently, he runs away from himself (from self-acceptance) and from the openness of existence—in a certain sense his blindness and his death put an end to this declining process.

Therefore in the tale, death, another (indirect) murder, the missing of possibilities and the beginning of a new life is condensed into one single image, which literally puts an end to the drifting hero failing in his possibilities. His

25 See HELTING: op.cit. p. 182

26 Heidegger quoted by HELTING: op.cit. p. 206

27 HELTING, especially the third chapter, op.cit., pp. 120–124

pathological and confused being-in-the-world does not extinguish his longing for the world, for the need to be dependent on his human fellows, the need to be dependent on those who he can care for. The need to take care and be dependent again becomes a failure, a pathological failure, so much so that he does not himself collapse, but is made to collapse.²⁸ In the second part of the tale, as a fruit of this failure, Nutbush Jánas (Jánas Mogyorós), the son of Jánas will be the one who, unlike his father, will join the pleasure of being-in-the-world and become open to his own existential possibilities as if to ensure a generational absolution and to compensate for the immense number of sins committed by his father.

But what kind of existential possibilities were missed by Jánas? First of all, as a baby in his basket he is found on the shore by nuns, "young girls", who begin to take care of him, "he was raised as a Catholic child" (p. 693). Well, so far it goes well; however, when he grows up and becomes a fine lad among all these girls "he takes all of them in hand, all of them became pregnant" (p. 693). Escaping from the nunnery, Jánas seems to listen to the call of his conscience and would like to receive absolution; however, the priest does not want to deal with him: "Go, Jánas, wherever you want to because I cannot absolve you from your sins, I will not deal with such a man as you, when you have defiled all the saints." (p. 693.) Jánas becomes infuriated and kills the priest. According to the Christian system of belief, whose basis is the Ten Commandments, Jánas obviously commits several sins; however, from the point of view of Dasein-analysis he absolutely misses the confrontation with his own guilt. For Jánas this guilt is not only rooted in the consequences of violating the sixth commandment, but also from the recognition that "well, he thought to himself, it would be good to go and confess his sins when he had spoiled so many beautiful young girls and ridiculed them" (p. 693). Beyond the Judeo-Christian ethical prohibitions, taboos and regulations (which are understood by the listener or the reader as part of the meaning of the story) it is not only the (in a certain sense biologically instinctively driven) sin of adultery and fornication that troubles his soul, but the sin of mocking and ridiculing others: according to the text the reference

28 "Man needs the dependency on the world and on his human fellows of whom he can take care. If he does not have any need, or if he does not become sensitive to this need, he collapses." HELTING: op.cit. p. 119

to violating the divine laws is emphasized just as much as the fact that he himself defines his sin as ridiculing others.²⁹ Making a mistake in this respect is a search for the compensation (absolution) resulting from a need to orientate oneself according to regulations and rules in the world of norms, and is not rooted in the decision to take responsibility for each and every moment of the Dasein, to "say yes, affirm his own existence in its entire spectrum, depth and dignity that nobody else would be able to do except for the Other. The path to be walked leading to authenticity cannot be taken over from the Other."³⁰ This is the reason why the confession as an absolution procured by a mediator will be insufficient. In relation to understanding the summons and to sin/guilt, Heidegger formulates the following thought:

The common sense of the they knows the satisfying of manipulable rules and public norms and the failure to satisfy them. It reckons up infractions of them and tries to balance them off. It has slunk away from its ownmost Being-guilty so as to be able to talk more loudly about making mistakes. But in the appeal, the they-self gets called to (angerufen) the ownmost Being-guilty of the self. (...) 'Understanding the appeal' means 'wanting to have a conscience'.³¹

Obviously, Jánas does not understand this appeal and he seeks compensation in an order outside of himself which, due to its nature, and existential modes is incapable of making him become open to the authentic existential mode of being together with Others, and to bring him back "from the inauthentic

29 To mock someone means to create a distance, to look at somebody as one would look at an object. It is laughter triggered by the absence of feelings: "Indifference is its natural environment, for laughter has no greater foe than emotion." Crying or empathy disturbs and arrests the comic. In order for us to feel compassion we have to become sensitive, we have to feel, we may not look at somebody indifferently or as an object. See BERGSON, Henri: *Laughter. An Essay on the Meaning of the Comic* (trans. BRERETON, Cloudesley and ROTHWELL, Fred), Arc Manor, Boston, 2008. p. 3

30 HELTING: op.cit. p. 195

31 HEIDEGGER: op.cit. p. 334

state of letting-oneself-be-drifted to responsible, essential self-fulfillment".³² Accordingly, Jánas literally slinks away and begins to talk about mistakes all the more vociferously, in this case about how many murders he has committed because priests declined his request for absolution. And now, let us take a closer look at the theologically defined concept of sin.

2. THE CONCEPT OF SIN

In connection to the concept of sin Ricœur contemplates over how much original sin is the original guilt of little children in the wombs of their mothers and whether original sin might be expanded to this original guilt. According to him "the concept of original sin is false knowledge, and it must be broken as knowledge"³³. Original sin means that "evil is not something that exists, it has no being, no nature, since it comes from us, because it is the work of freedom."³⁴ If the world into which we have been thrown already exists as sinful then man has fallen into it somehow from the outside, he is outside, a body, a world, a thing, into which the soul simply falls. Conceptualizing the soul as something falling into the world leads us to the thought that the world is counter-divinized, it presents itself in its satanic form, sin and "evil proceeds from the powers of the world toward man."³⁵ Evil and sin is the unfortunate mistake of being in the world. If evil comes from the outside, then "salvation comes to man from elsewhere, from out there, by a pure magic of deliverance, without any connection to human responsibility or even personality"³⁶. Jánas, who keeps running after priests for salvation, attempts to solve this sin lived as an interiorized destiny—he attempts to do so by using outside help, although as Ricœur pointed out "being before God is the extent of the sin and the extent of my consciousness"³⁷.

32 HELTING: op.cit. p. 193

33 RICŒUR, Paul: 'Original Sin: A Study On Meaning' In: Paul RICOEUR: *The Conflict of Interpretations, Essays in Hermeneutics*, trans Peter McCormick, Northwestern University Press, Evanston, 1974, p. 270

34 RICŒUR: op. cit. p. 272

35 RICŒUR: op.cit. p. 273

36 RICŒUR: op.cit. p. 273

37 RICŒUR: op.cit. p. 282

This means that man is only able to judge the extent of his own guilt by standing before God, by looking at himself and not by the use of some outside help—therefore salvation may not arrive from out there. In the language of Dasein-analysis this means that instead of the “the care that substitutes, leaps forward, or rules robbing the Other of his responsibility”—since “we arrange something on behalf of the Other instead of primarily supporting his own options and capabilities”³⁸—the “leaping in front of” or liberating care should come to the fore by the help of which one may learn step by step how it is possible to make the forms waiting for the compensation of his own limited, inauthentic being-in-the-world a Dasein that is opened up to the world and to others. However, this possibility may only be grasped by man himself; this decision cannot be delegated to somebody else, it cannot occur through mediators. According to Ricœur, this sin lived as an interiorized destiny is the erring of existence that lacks will, meaning that instead of taking responsibility it gives itself over to drifting in its destiny. The second priest, a parson, in the absence of this will caused by a basic incapacity, and in the absence of the “distance between the ‘I want’ and ‘I can’”³⁹ could procure salvation for János. The relationship to sin referred to as a penitential experience by Ricœur has three modes of refusing responsibility:

1. the realism of sin as it exists before God (and not as I experience it or as it is cast in my consciousness); this is the reality of sin which precedes everything else;
2. as a transhistorical and transbiological solidarity (as I have inherited it); this is the communal dimension of sin which is impossible to disassemble into individual responsibility;
3. sin is a state, a situation into which man sinks or dives but also a power that captivates him and ties him down; this is the incapacity of will presenting itself in each concrete mistake. The lack of the distance between the ‘I want’ and ‘I can’ appears here.⁴⁰

38 HELTING: op.cit. p. 198–199

39 RICŒUR: op.cit. p. 282

40 RICŒUR: op.cit. pp. 282–284

Accordingly, the three modes of taking responsibility are a confrontation through the will, through acts which have not been transferred to ancestors, nor to historicity that my consciousness, or let us say, my conscience, apprehends as sin. János's character avoids these and he tries—with little luck—to find a solution by asking the parson to intervene and procure one for him; he wants to be purged of his sins. Therefore the priest prays for János and then says: “Well, János, now you may go wherever God helps you to go because your sins have been already forgiven by God in one way or another, you have suffered for so long.” (p. 695)

However, István Jakab weaves an image in the tale text that is familiar from the Bible, from the parable of the Sower in the Gospel of Mark (Mark, 3.4). The parson tests János by requesting that—until he returns from the prayer said for his salvation and absolution—he should not touch the bread and water placed on the table in front of him. The parson leaves for a long period, since in the meantime János grows a very long beard.

“The bread was renewed, new wheat grew from the bread, inside, on the table in front of János, the entire table was covered with green as if a whole field of wheat was in front of him on the table.” (p. 694.)

Meanwhile the priest is looking for the key, which he finds in the lake in front of the house, the lake into which he had thrown the key before his departure. However, the lake has since dried up. Absolution takes place in a chiasmic structure: the parson's long prayer for János produces wheat from the bread and grain placed in front of János, they fall onto good ground, while outside, from the waters of dried up tears, the key to resolution or absolution is found. Simultaneously to the drying up of the tears and the cessation of crying, Jakab weaves an image of absolution with the image of new shoots appearing in the world outside. In this event, János's silence—his obligation to keep silent—would be able to create that type of silence in which he would be able to hear the call of his conscience which “would call him to realize his own existence”. However, János again misses the possibility of finding himself, of finding the absolution that somebody else has prayed for instead of him, and since “together with man's

responsibility for himself the freedom to miss oneself is also given"⁴¹; in his repeated mistakes this freedom makes it possible for him to drift off once more towards other sins.

Following the act of absolution, János temporarily begins a new life, in the sense of following the norm and not necessarily in the sense of seeking out reason or significance. The German word Sinn ('significance') goes back to the Old High German word 'sinnan' which means 'to be on the move', 'travel'. "Significance originally referred to an open territory in which there is a path to be followed and to a territory in which growth, movement and wandering is possible."⁴² In the Dasein-analytic interpretation provided by Helting, wandering, growth, and movement are linked to the open territory of significance. Therefore in all wanderings in tales, being on the path or road is nothing other than an act directed towards the search for this significance. János's decision to turn over a new leaf, at least according to the tale text, makes this move an absence (instead of searching out significance he is mainly escaping during his wanderings) since he begins to work on a farm, as if to settle down; he finishes his journey, his travelling. By chance, or through lack of knowledge, or by mistake, (another mistake) he shoots the farmer, killing him, as if he has missed his aim—the series of mistakes and the fulfillment of destiny begins here with this event. There is nothing to do but to marry the farmer's wife, according to the law. In relation to law, as Knierim pointed out, "to consent to law is the future basis for the courts"; it replaces the community based on customary adjudication and it will introduce a legally prescribed order where the community no longer has absolute authority.⁴³ In Jakab's story it is not very clear what kind of community law they have to obey, we only learn that "they must bow before the law". Despite the tragic events, János and the woman are very happy; however, when their sin is brought to light (János tells of his origins, and admits all the sins he committed in the nunnery and a little later the woman tells him that she is his mother) János

41 HELTING: op.cit. p. 157

42 HELTING: op.cit. p. 269

43 RICCEUR, Paul and LACOCQUE, André: *Thinking Biblically: Exegetical and Hermeneutic Studies*, (trans. by PELLAUER, David) The University of Chicago Press, Chicago and London, 1998. p. 71

sets out to his journey again. For the second time in the story *he feels very guilty* because of the time he spent with his mother; he tries to confess again but this time he is not absolved since this is now "fatal sin". In this sinful relationship János has to confront his own origins, his background, his exclusion, and his (culturally) prescribed form of destiny.

The end of his wanderings, paradoxically lead him back to the homeland of his origins, to his relationship with this homeland where he takes practical rules and public standards into consideration, and searches for compensation. The unreasonable acts carried out by the physical body (physis) however, unlike the familiar issues known from the tragedy of King Oedipus, is not the achievement of the mind (nous) searching or wandering, but the consequence of his confession and his taking responsibility for the other and for the deeds he has himself committed.⁴⁴ It is in this sense, in the tragic unattainability of the possibilities

44 One of the most definitive myths in European culture is the myth of King Oedipus and it constitutes the key text of psychoanalysis even though Freud only refers to it in 1910 and there is no synthetic summary or study written on the topic. In relation to this myth the ideas of psychoanalysis on the unconscious are developed as something unattainable for the consciousness. (Freud saw the play directed by Monet-Sully which, instead of the collective view of the Greek theatre and the emphatic presence of the choir, placed the lead actor in the centre of interest. Based on this performance, David Wiles sketches Freud's map of consciousness—based on the spatial arrangements in contemporary theatre. All attention is focused on the lead actor, the rest of the action takes place at the back of the stage. WILES, David: *A Short History of Western Performance Space*, Cambridge University Press, 2003. p. 232) Sándor SAJÓ clearly formulates that this is what most sharply opposes phenomenology with Freud's psychoanalysis. "The former studies what appears in front of us, the later, however, attempts to search out those that do not directly appear what is only available by making conscious efforts." SAJÓ, Sándor: "Amiről tudunk és amiről nem" [What We are Aware of and What We Are Not] In: *Imágó* 2012/3, p. 25 János' sins flow into the world through his acts and deeds. Ricœur refers to sin as something that infects man from the outside and spreads like the plague. The plague in Thebes is stopped by King Oedipus when he solves the riddle. The plague was originally triggered by Oedipus father's, Laos's sin, since he committed fornication; he had a young male lover and so Hera cursed him that when he himself would become a father, the child should turn against his father's life. King Oedipus not

for Dasein to be open to others and to the world, that the return to his homeland

only has to pay to search for his own identity because of his previous deeds, but also takes upon the destiny and curse of his forefathers at the moment of his birth. Erika Fischer-Lichte interprets the deeds committed by the king in his state of not-knowing the curse as something that the physical body (*physis*) carried out as non-meaningful acts; everything that has happened is foreign and unknown to the mind (*nous*): therefore it is not possible to narrate, and may not become part of his language. (FISCHER-LICHTE, Erika: *A dráma története* [History of European Drama] (trans. KISS Gabriella) Jelenkor Kiadó, Pécs, 2001. pp. 41–54. Fischer-Lichte does not interpret the myth as the conflict between the conscious and the unconscious, but as a kind of identity story in which the act of revealing the secret is committed by the *nous*, the searching mind, while the identity pre-ordained by the gods is only known by his body. While King Oedipus tries to resolve his own identity, unveiling it in speech acts, he gets closer and closer to the identity forming power of his bodily acts. This momentum is missing from Jakab's tale, since János never himself searches for the secret *consciously*, he never wants to resolve or unveil the secret himself, to reveal the connection between the sins committed and his origins. Running away from his sins he walks through life with the need to become free of sins and guilt, he is motivated by the desire to become free. As opposed to János, King Oedipus chooses to walk consistently along this path and he wants to see and know. "The identity realized and authenticated by the body, and the identity created in speech acts that validate it are therefore gradually linked to each other by the "searching" mind (FISCHER-LICHTE: op.cit. p. 47). Vision and knowledge however appear as something that molds the identity forming factors into a unity—these factors, language and speech acts, body and physical acts are rivals in the process: for King Oedipus this connection makes the revelation and recognition possible. The answer given to this new identity is the blinding scene, in which he blinds himself with his own hands to punish his own nature. The deeds committed in the state of blindness are inscribed not only into language but into the body as well. The name of Oedipus in a sense pre-supposes, refers forward to the deficit of his knowledge/mind and his vision: the Greek word *οἰδαι*, the first segment of his name "may both mean that "I know" and also that "I have seen"—we may translate it as 'a limping knowledge' or 'inaccurate vision'" (FISCHER-LICHTE: op.cit. p. 50). So the king tailors the meaning of his name to his body, and therefore gains his new identity. Following the act of revelation, the bodily inscription, Oedipus wants to recognize himself publicly as well—Creon prohibits this (we may remember that

in error, enforced by the norm (the law enforces the marriage) makes the *drifting* apparent by the act of repeating the existential mode attuned to the homeland, as opposed to what the true possibilities of the being-in-the-world, the Dasein open to the world, would offer.

According to Heidegger, "to any discourse there belongs that which is talked about in it."⁴⁵ In relation to János's deeds it is revealed how he himself understands these events. Both the confessions and the conversation with his mother-wife are part of this narration. And what conscience talks about—at least according to Heidegger—is the Dasein. "But it is essential to Dasein that along with its disclosedness of its world it has been disclosed to itself, so that it always *understands itself*. (...) The Self (...) gets brought to itself by the call."⁴⁶ In the tale by István Jakab, conscience does not have a role in the sense that János would narrate his innermost processes or his self-understanding, these are not even functions in the tale in general; most of the time he only refers to facts, to his deeds or his guilt. His decisions, his conscience are presented to us mostly through the deeds narrated by the narrator-taleteller. In connection to the acts performed in the nunnery, János absolves himself simply because of his not being orientated by the law: "nobody was there to command me" (697). However "his hair began to turn grey, not because of the time past but because of the tremendous amount of trouble and wanderings, the sorrow that his soul was troubled by so much weight" (p. 698). In this way he leaves the issues of conscience unelucidated, passing no judgment on them, and so he might connect himself to the idea that "conscience discourses solely and constantly in the mode of keeping silent."⁴⁷ In the philosophy of Heidegger conscience is connected to or

the Hungarian word *titok*, 'secret' has a common root with *tilt* 'prohibit')—so he consciously accepts the role of the scapegoat, he isolates himself, goes into exile and dies there. According to the concept of the divine, in the tragedy Oedipus's destiny had already been arranged before his birth and he himself did everything to avoid it—unsuccessfully, since the Gods prepared a trap for him, "they strain the investigation and search to the extreme and make it ridiculous, and the mind ensures it, the mind that plays such a basic role in self-definition." (FISCHER-LICHTE: op.cit. p. 53)

45 HEIDEGGER: op.cit. p. 317

46 HEIDEGGER: Idem. p. 317

47 HEIDEGGER: op.cit. p. 318

joins anything by hearing this call or appeal which is nothing else but “an appeal to the they-self in itself; as such an appeal it summons the self to its potentiality-for-Being-itself, and thus calls Dasein forth to its possibilities.”⁴⁸ Often Jánas attempts to meet the expectations of this appeal to its “potentiality-for-Being-itself” through mediators, through priests; however, apparently this is not the right and “blessed” road for him. The story of Jánas also tells of the idea that salvation and absolution may take place through a mediator but since the pattern of the “sin” itself—the mode of existence in the world—is unvaried, unchanged, and the destiny-formula stays unresolved, he is only forgiven for the sins he had already committed; life will drift him into situations again and again, in other words he allows himself to be drifted along in Dasein, in which the pattern is re-inscribed and becomes charged with subsequent “sins” and mistakes. For Jánas the secret is his “destiny-formula” which is fulfilled after the expected and “fasted for” absolution and which comes to light only after its fulfillment. The secret revealed thus has no good outcomes; it does not provide peace, it does not excuse him from his responsibility, it can only serve as a posteriori explanation. The reality of Jánas’s origin and story, the impossibility of being absolved from it (the refusal by the priests) and the ability to see all this does not help the hero on his way.⁴⁹

As opposed to Heidegger⁵⁰, Ricœur argues that “evil is not being but doing”, so the world is not a mode of existence identical with or corresponding to its

48 HEIDEGGER: op.cit. p. 319

49 Jánas primarily realizes the inauthentic mode of existence of Being-thrown into the world. Seemingly the only option for him is (external) absolution; this is what he sees as the disentanglement from the consequences of his deeds, the guarantee for his future and not in the free choice of possible acts. For him choice is linked to a precondition: if he somehow frees himself from his sins he may take another road. The choice is the higher level of decisive situations; this is the third level of Heideggerian existence, although articulation on speech, discussion and discursive practice do not play a role. Heidegger calls the connection among these three dimensions care—Jánas falls outside of their juncture point.

50 “Being-guilty does not first result from an indebtedness (*Verschuldung*), ...; on the contrary, indebtedness becomes possible only ‘on the basis’ of a primordial Being-guilty.” (HEIDEGGER: op.cit. p. 329) Heidegger understands guilty, sinful acts as

guilty nature, but a *doing* with which we attach ourselves to this guilt, with which we bring guilt into the world. In reality, Jánas faces the fact that he has been thrown into a world of sin and at the same time he himself has been linked to it by his deeds—even these include not only sins but mistakes and goals not achieved. The meanderings of Jánas, his wanderings, his rebellion, his unachieved goals, his wry and tiresome journeys lead him to accumulate sin after sin: he kills all priests that come his way, he even kills all Catholic priests. The figure of the Catholic priest listening to confessions is the knower and keeper of all human secrets, who takes into account everything which cannot be told to others: those that only concern conscience and God. In the dialogue of conscience the priest with the right to absolve is the dialogue partner whose function in relation to speech is partly understanding, but more importantly he is there for the absolution from (presupposed or true) guilt. The murders committed by Jánas are motivated by his anger and are aimed at the vanity of the possibility of absolution through mediators in the Catholic faith/order, or at least their incidentality—For Saint Augustine this is the divine secret itself, since the secret of being chosen, i.e. why this or that person was chosen and received mercy, may never be revealed,—on the other hand Jánas takes revenge because he is refused, because he is refused absolution⁵¹. The incestuous relationship with his mother and the tremendous number of murders weighs on Jánas’s soul/conscience; it is impossible to alienate it or transfer it to somebody else, it cannot be understood as a transhistorical solidarity, since it is the result of his own doings. If we understand failure as the *myth of original sin* then we are “tracing back the origin of evil to a distant ancestor”, a myth that uncovers the situation of every man. “Evil has already taken place. I do not begin evil; I continue it.

a consequences of being attuned to this Being-guilty. According to Ricœur, we are attached to this being attuned to Being-guilty through acts. Therefore man does not already stand in Being-guilty but he attaches himself to it through his mistaken acts.

51 István JAKAB is a Gypsy tale teller, therefore it might be worth considering how the tale connects or differentiates between the Gypsy world of belief and Catholic tradition.

I am implicated in evil. Evil has a past; it is its past, it is its own tradition.”⁵² The *archetypal concept of the Fall* however, molds sin and evil into a kind of archetype, a kind of type that, in this way, becomes the anti-type of regeneration, or rebirth, according to Ricœur. Regeneration, making something new, creating something new, becoming a new generation, and images of rebirth are what help Jakab to weave his text onwards—achieving this, however, through another mistake, another secret.

In a certain sense it is the concept and the literal act of regeneration that creates a connection between the two parts of the tale. The one who betrays the Creator, “the typical deserter, is one who by baptism or some other rite of initiation has been reborn and received into the Kingdom. Nevertheless he flees.”⁵³ In János’s story mercy arrives together with the parson’s prayer and with the image of the growing and proliferating wheat to fulfill his original destiny and fall back into guilt as if to deny the possibility of fleeing. He is offered the possibility for rebirth but he is unable to avoid his destiny. The second rite of rebirth could be the act of love; however, it will not lead to the rebirth of János but to the birth a new being and with that to the death of the old guilty hero. In this sense the second part of the tale concretizes the rite of rebirth by linking the sacred and the profane: in the metaphoric and literal act of regeneration it confers the rite of rebirth to the everyday rite of child breeding and birth, in the metonymical figure of connection—from one generation to the next the figure of displacement (*Verschiebung*) is embodied in the gestures of the physical, bodily connection. When János breeds a new life, the tale might continue not only as the counterpoint to his own story, as a restoration or compensation of his deeds, but in the simultaneously metaphoric and metonymic figure of story telling.

Revealing the connection between the two parts of the tale may indicate why it was necessary for István Jakab to connect the version of the otherwise well-known tale type AaTh 314 (The Golden-Haired Gardener) that he had told with a kind of “introductory” episode in which he “travels” around the homeland of the hero. The connection between the two parts is guaranteed first by the identical names (both the father and the son are called János), and the blood

52 RICŒUR: op.cit. pp. 279–280

53 KERMODE: op.cit. p. 63

relation between the two heroes, but also by the counterpoint as well. The two parts of the tale are different from each other, not only in their atmosphere but by interrupting the dependency of the father, i.e. his desire to live relying on somebody else’s mercy, on God’s mercy⁵⁴, in such a way that his utter absence of a God is unconcealed in this exact striving: “the illusion that man should be waiting for God is the sign of the deepest absence of God.”⁵⁵ However, Helting continues that “even though individual humans are annihilated in death, their deeds and thoughts will live on in others.”⁵⁶ In the second half of the tale the hero, called Nutbush János, is an inevitable part of the story in as much as he makes his father’s deeds and thoughts survive in a beneficial, compensatory way. Mockery, recklessness, betrayal, being cast out, the suffering caused to others (for instance, the suffering János caused to the beings of the world the little rooster has introduced him to) all enable the paternal heritage to survive; however, there is one enormous difference and this difference might indeed be the aim of fairy tales or hero tales. “As long as man lives by relating to his possibilities, he is always capable of ensuring a new future based on the past.”⁵⁷ Instead of a thorough analysis of the second half of the tale it might be more interesting to see why Nutbush János’s secret is what makes it possible for him to convert his embodied and inscribed heritage (i.e. inscribed as a name) to a “story of salvation” by the end of the tale: he is able to pass the tests and win the princess and to live happily ever after.

After the closing formulas of the tale István Jakab adds a short explanation at the end of the text: “All his passion, as the little soldier told him before, was the little rooster; he had to serve for seven years and after the seven years passed he did become a king, but everything was due to his good deeds, János’s good heart, that he did good to the rooster, and the rooster served him in return. This is the end, you may go now!” (731.)

54 HELTING: op.cit. p. 181

55 HELTING: op.cit. p. 205

56 HELTING: op.cit. p. 232

57 HELTING: op.cit. p. 275

3. THE SECRET OF EXISTENCE

Following the elimination of priesthood, the father of Nutbush Jánas begins to hunt for women, until he finds himself someone who "stops" his heart. The hardened heart, the heart of stone, is nothing else but the heart become insensitive to the divine call.⁵⁸ Jánas's heart is broken, changed, moved by a profane event, by the *sight* of a woman. However, he does not even try to apply regular, "respectful" methods, he immediately turns to cunning and he inactivates just the same sensory organ that leads him to beauty, to meet the experience of the softening heart that would make him capable of hearing the divine call. In this sense he also lets the possibility of being-in-the-world openly run away. He closes himself off, pretends that he is blind so that the woman would not take notice of him, so he may kidnap her, he may run with her through seven villages and finally he may rape her. By being blinded in the end, the vision and sight through which the road to mercy would open up for him is irrevocably denied. "Taking care of the other, by using the possibility as it exists in its very essence, is a self-realization performed in a perverse way; it uses the essential openness towards the other to violate the other. By this act man misses his own essence and so he is sick/pathological in his entire being."⁵⁹ The utter exclusion of the essential openness manifested in Jánas's character has a consequence: he becomes deprived of the organ capable of sensing the world and the mind (sensibility). Wandering blindly he dies and in his death "Jánas is forgiven by God, which means, he has paid for his deed, Jánas gave his life over." (p. 703.) To fulfill a blind fate or destiny apparently concludes the possibility of independent, autonomous acts. In other words: while blindly fulfilling one's destiny there is no chance to see and take the possibilities offered by this openly being-in-the-world into possession.

The whole enigma of the evil may be said to lie in the fact that we indicate with the same terms such different phenomena as sin, suffering and death. However, to commit evil means nothing else than to cause suffering for the other, to cause damage—and we should add, to cause suffering and damage to ourselves as well.

58 RICŒUR: op.cit.p. 278

59 HELTING: op.cit. p. 156.

And here being-guilty is linked to suffering, since being-guilty is both psychical and physical suffering, writes Ricœur.⁶⁰ While myth blurs the boundary between the sinner and the victim, since both of them exist and act as part of a greater whole and order in the world, according to the principle of *retribution* all suffering is suffering deserved (due to collective or individual sins), and *lawful order* then inflicts punishment for everyone according to the (human) degree of their guilt. Distribution based on proportion, however, does not explain the distribution of suffering: the extent and quality of suffering experienced in the world points beyond the order conceivable by the human mind. The story of Job shows that whichever side we take, complaint is not appropriate, it has no place when facing God, that he came to love God for nought. The real secret is the road that leads to the complete renunciation of complaint: on which we walk and find an educating, cleansing value. Renunciation concerns all desire that is aimed at justice, the reward for our virtues, the avoidance of suffering. Ricœur concludes his train of thought by arguing that to love God freely, not to ask for anything, not to complain about anything, this might be the secret of invincible suffering.⁶¹ The story of Jánas at this point continues in the child who does not search for his guilty past but begins to live his own existence and fulfills the complaint-free destiny in which he received his existence as a gift.

Existence is received as a gift for Nutbush Jánas, the son, offers other gifts as well: his ability to learn, to have a smart mind, to be taught by the little rooster whom he saved with his good heart. He learns about other worlds, about cunning which can be transformed by dignity and brings braveness, as well as about persistence and the ability to wait. Nutbush Jánas has a great secret: that which he was entrusted by the little rooster. The world unveiled by the little rooster is at the same time another, secret world of which nobody may know, which no-one may see—therefore this world offers a kind of knowledge not accessible for others, while it represents the scene of desire, a kind of world in which evil does not exist. The secret of the rooster does not only represent the secrets of the true/transcendent world (on the vertical plane, in the tale, it is

60 RICŒUR, Paul: Evil: 'A Challenge to Philosophy and Theology', (trans. By David PELLAUER) *Journal of the American Academy of Religion*, 1985, Vol. 53. n. 4. p. 636.

61 RICŒUR: op.cit. p. 115

located downstairs, below a little swing-door); learning about the secret, in this sense, does not only provide power in the world, but also represents the scene of desires; it is not by coincidence that Nutbush Jánas thinks he is in Fairyland (708.). Betraying the secret unveiled by the little rooster therefore is not only the betrayal of the secret knowledge itself, but the betrayal of desires, more precisely, the betrayal of the world he himself desires.

While his father is absolved by the growing and proliferating wheat, Nutbush Jánas creates a connection to something much greater than himself through the seed (a piece of corn, a kernel) that the little rooster gave him as a gift. According to Kermode "what the Sower sows is the word: People by the wayside hear it, but Satan (the birds) comes and takes it from their hearts. The stony ground signifies those who receive the Word with gladness, but are unable to retain it under stress and persecution; the thorns stand for those who hear it but allow it to be choked by worldly lust and ambition. And the last group are those who hear and receive the Word and bear much fruit."⁶² The father wants to improve and change for the better, but with his violent deeds he causes suffering, and he is still unable to discharge the suffering that accompanies punishment in his life, he can only do that in his death. As if there were no more to come following a state of mercy. His son accepts the seven year suffering for the act of betrayal, accepts the state of deprivation⁶³, meaning that in some way or another he strives for the recognition and compensation of the essentially disproportionate link between the acting agent and the suffering agent (patient). The behavior of the "seed" in itself does not lead to any solution, it only gives a sign about the turning point in the course of events—the father's merciful state is "illustrated" by the growing wheat, the renewal is shown by the conception of a new life taking place under a nut bush; they all become problematic in the acts leading to mistakes.

62 KERMODE: op.cit. p. 29. Kermode adds that this interpretation by Mark is probably mistaken, a misunderstanding, or even mistranslation. The real sense of the parable is that "the Twelve don't need parables, but the crowd does." KERMODE: op.cit. p. 30. The secret meaning of things is not hidden from some—who have ears and eyes etc.—but for the rest it is.

63 RICŒUR, Paul: 'The Self and Narrative Identity' In: RICŒUR: *Oneself as Another*, (trans. BLAMEY, Kathleen) University of Chicago Press, Chicago, 1995. p. 165

Losing the merciful state is referred to by the loss of the corn kernel, by the blabbing out of the secret; however, unlike his father, the deeds committed by Nutbush Jánas all continue with "successful", beneficial acts. Handling the seed, taking responsibility for himself is what defines the course of events. Ricœur differentiates two poles in connection to selfhood-identity:

(...) we admitted that selfhood-identity covered a spectrum of meanings, from the pole where it overlapped with identity as sameness to the opposite pole, where it is entirely distinct from the later. The first pole appeared to us to be symbolized by the phenomenon of character, by which the person can be identified and reidentified. As for the second pole, it appeared to us to be represented by the essentially ethical notion of self-consistency. Self-consistency for each person is that manner of conducting himself or herself so that others can count on that person. Because someone is counting on me, I am accountable for my actions before another. The term responsibility unites both meanings: 'counting on' and 'being accountable for'.⁶⁴

Discussing the problem of selfhood-identity, Ricœur may connect the concepts of 'being identifiable by character' and 'self-consistency' with the term 'responsibility' because giving account of something may become legitimate, authentic or credible as an act which proceeds from this 'being accountable for' and 'counting on' and aiming at a kind of existent—as a performative act it may only have an effect or perform that movement of performative value by which it truly becomes appreciated as a responsible act. The self-deprived of its self-consistency is nothing; these are the moments of extreme destitution, writes Ricœur in connection to Musil. The tale, on the contrary, was born in that order of discourse that precedes the postmodern problem and the concept of identity that has not yet created a problem of the unity of the character/figure/personality/identity. As opposed to postmodern narratives, in tales, the acting and observing conscience is not distinct; characters are based on the paradigmatic dichotomy of phenomenon and reality from mystification to enlightenment, unrevealing the truth of the self-identity/ identity of the character. This is true for István Jakab's tale as well; the problem of the impossibility of self-consistency has to be molded

64 RICŒUR: ibid. p. 166

into two different characters. One character, the father figure, represents a kind of character who commits sin after sin, hopes for mercy again and again, and in spite of the existing breaking points, the possibility of redemption is denied—part of his self-identity is repeated harmful acts, the denial of absolution, we may say existing without love. The first part of Jakab's tale therefore narrates the story of a very consistently presented character and his deeds, in which he needs to be accountable for his deeds and is motivated by this need. The son, Nutbush Jánas represents the other pole of selfhood-identity in as much as all of his struggles are aimed at becoming somebody who can be counted on; he fulfills what he had promised except when meeting the little rooster—he twice betrays the rooster's secret.

The tale by István Jakab is similar to Midrash in the sense that in relation to the plot it is woven around certain laws. The law of "Do not kill!", the prohibition of incest and the disobedience to the rooster's request not to betray the secret are laws possessing various degrees of force, whose origins the tale does not seek out or question; they might be universal human laws, customs, community laws, Christian laws or perhaps laws of another origin.⁶⁵ According to Ricoeur, the crisis of selfhood-identity should not have an effect and replace self-respect with self-hatred. Perhaps this might be the greatest achievement by Nutbush Jánas, since unlike his father, the crisis—which is in a certain sense a kind of secret knowledge, perhaps the consequence of betraying himself—does not lead to self-hatred, and he does not cause further suffering to others, nor to himself.

If we understand sin as a mistake, as a missed objective, and we do not think of the secret as a concealment of an object, knowledge or an event, but as a kind of event in which "existence is given", then being thrown into existence may be regarded, proceeding from the relationship to existence, as an eventful existence. "Without exceptions, this relationship is a kind of *liberating* relationship that makes it possible for man to arrive into an essential dignity, understanding his

65 There is an exception: Jánas's marriage with his mother before their true relationship comes to light. The tale refers to the fact that it was a single decision by the community. "If the man has shot his master, well, then let him marry the wife." (NAGY-VÖÖ: op.cit. p. 696)

own existence and to keep himself in this dignity."⁶⁶ The liberating relationship in István Jakab's tale means, at the same time, becoming free of the father. While Jánas succeeds only partially and doubtfully and by causing suffering to others, his son, Jánas is capable of taking this step by preserving his own and others' dignity. If we mobilize the terminology of psychoanalysis, following Ricoeur, we might say that the center of the Oedipus story is the father, language, and the owner of culture and what is at stake here is precisely the desire to enter the world of culture. Desire is related to culture in many ways, but in any case, culture prohibits and consoles. While dreams make the most elemental form of the process of wish fulfillment, the murder of the father leaves a huge wound behind that calls for reconciliation with the father-figure—one form of this might be the posteriori obedience to paternal law. So the psychoanalytic interpretation of religion is the nostalgia for the father inherent in consolation. Consolation, however, is at least twofold: it comes through the infantile and idolatrous form, while on the other hand it is the consolation based on the spirit. This latter is accessible only through an extreme and unlimited obedience to reality and may come through the mourning of the loss of the first consolation.⁶⁷

In the story of the two Jánas, father and son can only enter the freedom of the openness in being-in-the-world if they give up the nostalgic consolation provided by the father and they do not search for it in the options offered by religion. Where it is worth looking for is existence, the spirit itself. However, in this sense, tales are not entitled to introduce or represent the psychoanalytic, theological, phenomenological, etc. functions of the spirit, they rather fall back on introducing the liberation of *event-like* existence. Helting finds the emergence of the secret exactly in this event-like Dasein:

Dasein that we have previously conceived as a projection thrown into possibilities, now we understand as event-like projections onto possibilities. We understood this Dasein throwing itself onto this projection as an event-like throwing-in. Therefore the event takes place as something that belongs

66 HELTING: op.cit. p. 157

67 RICŒUR, Paul: 'The Atheism of Freudian Psychoanalysis' In: RICŒUR: *On Psychoanalysis* (trans. David PELLAUER), Polity Press, Cambridge and Malden, 2012. pp. 147–158

together in the event-like throwing in and in the event-like projection. (...) the liberated character of the Dasein means that its own origin deprives itself of it, it stays invisible. So in the event, a kind of basic feature is at work which never appears, which remains a secret. Although the origin of Dasein remains a secret, as giving (or donating) itself as hidden, in the givenness of existence the origin may be experienced and addressed.⁶⁸

Existence as an entity which originally both presents itself and offers itself as a hidden entity, carries the truth of existence inside and in this event it appears both as something concealed (*letheia*) and something unveiled (*aletheia*).

In relation to the tragedy of Oedipus and the story of Jánas, it is clear that forcing the unveiling of the secret—either by mistaken deeds committed in the process of drifting, or by the mind bound to the process of searching—causes trouble. The true secret of existence is the necessary belonging of the concealed and the unconcealed together and the ability to leave things in their truth unconcealed. Whoever volunteers to access the concealed, the hidden, takes an enormous risk, since he himself will have to measure out the proportions—the truth of existence is never able to reveal itself entirely, only to a certain extent. Therefore, the process of penetrating truth may never come to an end. It is much easier to access the truth of existence if the event-like assent to existence takes place in every moment in which the greatest deed is to let something happen, to make things possible. “In order to experience this (the openness of the being-in-the-world) we have to give up our desire for a healthy world and have to give up the idea that the self would straightforwardly imagine and wish for a kind of world and salvation for itself. (...) From a Dasein-analytical point of view we may even say that this desire is unhealthy, it directly stands in the way of man capable of experiencing the healthy features of his existence.”⁶⁹

The secret of existence may not be assigned to the yearning for guiltlessness, nor the desire for salvation, or the uncovering of truth, but to the recognition of an essentially open being-in-the-world which no longer vindicates the entire and otherwise illusionary revealing of the unhidden (truth) but as a being who knows the secret, the unconcealed being always present, and inexhaustible—

68 HELTING: op.cit. p. 158

69 HELTING: op.cit. p. 142

the one who is aware of the fact of being ultimately inaccessible which derives from the nature of the secret—and who therefore sets the goal to accomplish the task of being responsible and taking care for others. “The belonging of man and existence is not permitted by something that shows itself as an existent but by the one who is hidden.” To illustrate the individual development of “being-left-to-existence” Helting applies the central image used by humanistic psychology, the seed entrusted to the ground⁷⁰. In the process of growing out from the ground the main task is to allow this growth, to let something grow—to keep the soil for the seed fertile—and not in the growth itself. “In the process of growth it is primarily the plant that shows itself and not that which allows it to grow.”⁷¹

Since “intentionality is only possible by the atmosphere”⁷², the good heart may only be conceived as joy prepared for possibility. The goodness of existence can only be possible in this intentionality. Man will never flee or turn away from the primal experience of existence which appears as preparation for the possibility of joy—in which his relationship to the meaning (Sinn) of the whole withers away —, on the contrary, it is more likely that in this turning towards he affirms the meaning of the whole. If we examine the event-like character of allowing to grow, allowing to exist, allowing to be or being dependent on existence, we may easily arrive at the conclusion that the primal experience of these should be connected to the mother, to the most significant of the female archetypes. However, in István Jakab’s tale it is not only the archetype of the mother but the archetype of the lover that repeatedly appears, and in terms of its significance, it precedes that of the mother.

70 Abraham Maslow, the central developer of ideas in humanistic psychology distinguishes two forms of motivation towards growth: deficiency motivation and self-actualization and says that “we must differentiate the Freudian type of superego from intrinsic conscience and intrinsic guilt. (...) Intrinsic guilt is the consequence of betrayal of one’s own inner nature or self, a turning off the path to self-actualization. (...) self-disapproval) is not just a symptom to be avoided at any cost but is rather an inner guide for growth toward actualization of the real self and of its potentialities.” MASLOW, Abraham: *Toward a Psychology of Being*, Sublime Books, 2014. p. 161

71 HELTING: op.cit. p. 180–181

72 HELTING: op.cit. p. 79

4. THE ENIGMA OF THE LOVER

In another tale by Jakab, *The King of Blackness*, he uses a surprising turn quite unusual in the world of folk tales. This tale text is again a contamination of various types, but to such an extent that it is impossible to typologize; it becomes a work of art in its own right.⁷³ The hero rushing to save the girl who is possessed by evil spirits passes the most horrendous tests while on guard beside the princess buried in a coffin—and when she awakens as a cleansed spirit, he is ready to marry her. However, in a quite irregular way the princess does not want to become a wife, she even suggests that the hero, instead of letting the tale reach its usual end of “and they lived happily after”—i.e. the conclusion of a series of tests, saving the girl, the reward that is always the princess and at least half the kingdom—should renounce his intention to marry her and the reward offered by the king, and should ask instead for the little oak barrel from her father that he values so much. Naturally, the oak barrel has magic powers, the hero has struck a good bargain but temporarily he has to give up both wife and the wealth. It is worth quoting in length what the cleansed and saved girl says:

Look here, my sweetheart János, I am yours and you are mine! You have kept me, there is nothing for you to be afraid of in me because all kinds of evil spirits have left me and if you wish ... Look, my little sweetheart, in any case you were the one to keep guard over me for three nights, and as I said, there is nothing to fear from me, I am a clean spirit now, so I will do anything that pleases you or you wish to take part in, but I will give you another piece of advice as well. In any case I was not destined to be yours, to be your wife,

73 “The type formula I suggest is only for general information and it does not cover the real type formula of the tale, since it does not give us much information about the structural features. (...) The types are woven together uniquely, (...) there are indeed many episodes inserted in the tale that are individual creations, (...) generally an individual redaction characterizes both the content and the links between the types.” NAGY-VÖÖ: op.cit. p. 853. In the first three chapters of his latest volume, Péter Bálint discusses the structural features and the characteristics of tale telling BÁLINT Péter, *Archaic Images in Folk Tales. István Jakab, Gypsy Tale Teller*, Didakt Kft., Debrecen, 2014. pp. 11–101

but if it pleases you, I might be. So you may begin the bread but you cannot finish the bread. (...)

Well, János took the advice and words of the girl seriously, however he was hot with love because he was very much in love with this girl. So, everything took place there that had to take place on that night, until dawn.⁷⁴

The King of Blackness repeatedly activates the motif of the bread and not in the sense of salvation; it is much rather connected to sexuality, with sexuality “unfinished”, in this case referring to that aspect of the relationship of lovers that remains a love affair and does not culminate or become fulfilled in marriage or child bearing.⁷⁵ In English the words *breed* and *bread* rhyme just as the word *breath* that has the same root with *bread*. The common Indo-European root goes back to *bhreue* or *bhrē* which means: “to burn, heat”.⁷⁶ There is a linguistically observable connection in Indo-European languages that unites the semantics of bread, the sexual act and breath (the beginning of a new life, the divine spirit) into one semantic field.

Mythology, however creates an unambiguous and close connection between love and wheat and not only through the figures of ancient Greek gods but through an ancient system of belief that precedes Greek mythology—beliefs which the Greeks inherited from the ancient Sumerian or Semitic culture. In mythological thinking the gods of orgies, fertility and war were Tammuz and Ishtar. Frazer writes that people of the lands bordering the Eastern Mediterranean (Egypt,

74 Jakab István: ‘A Feketebéli király’ [The King of Blackness], In: NAGY Olga-VÖÖ Gabriella: *Havasok mesemondója, Jakab István meséi*. [The Tent Gypsy of Transylvanian Mountains. Tales by István Jakab] Akadémiai Kiadó, Budapest, 2002. p. 212

75 Research conducted by Erzsébet Bódi offers a good example taken from Polish customs: at the proposal the girl and the boy exchange a loaf of bread—this gesture was to sanctify the forthcoming marriage. *Jelképtár*, (ed. HOPPÁL Mihály-JANKOVICS Marcell-NAGY András-SZEMADÁM György), Helikon Kiadó, Budapest, 2010. p. 153

76 AYTO, John: *Bloomsbury Dictionary of Word Origins*, London, Bloomsbury Reference, 1991. p. 77–78 See also the Online Etymological Dictionary: http://www.etymonline.com/index.php?l=b&p=40&allowed_in_frame=0

Western-Asia) presented and represented the annual decline and renewal of life—especially plant life—under the names of Osiris, Tammuz, Adonis and Attis. The name of Adonis is a borrowed name and goes back to the Semitic *adon*, “lord”, a title of honour and it hides the figure of the god Tammuz. The fiancée or lover of Tammuz was Ishtar, the Great Mother goddess embodying the renewing forces of nature.⁷⁷ The nature of Ishtar is somewhat restricted or narrowed by Frazer, therefore his interpretation becomes misleading since Ishtar is the goddess of fertility, physical love, war and conflict, and her name in the Eastern Semitic language meant “goddess” (*astar*), referring to the fact that her figure represented the figure of all goddesses.

“The Ishtar cult from Uruk was connected to orgiastic celebrations in which self-torture (perhaps self-castration), sexual liberty, and sacrificing the virginity of kalishtu priestesses was also a part.”⁷⁸ Adonis was the child of Theias, an Assyrian king and his daughter Smyrna (the daughter fell in incestuous love with her father who had no idea that he had slept with his own daughter, and from this unification Adonis is born), a god of Phoenician origin having plant functions that are related to the temporary death and renewal of nature. Adonis spends part of the year with Persephone in the underworld, the other half with Aphrodite (according to the Phoenician version, with Ashtarta) whom he accompanies and whose lover he becomes. The Aphrodite sanctuary in Byblos became a place where in the name of sacred prostitution orgies were held: the first day was for mourning, then the second day was a celebration of joy for the resurrecting Adonis.⁷⁹ Frazer mentions that Tammuz or Adonis was respected as a wheat god as well—even though they planted fast growing, fast blooming and withering plants into pots, the cult itself was closely related to wheat, too. Mourning the death of Adonis is nothing else but mourning over man violently destroying the wheat crop: he cuts it down in the field, stamps it to pieces on the

77 FRAZER, James G.: *The Golden Bough*, Digital Edition, NuVision Publications, LLC, 2006. p. 175 (<https://books.google.hu/books?id=SmSqmpSFzw8C&printsec=frontcover&hl=hu#v=onepage&q&f=false>)

78 *Mitológiai Enciklopédia*, Vol. I., [Mythological Encyclopedia] (ed. TOKAREV, S. A.), Gondolat, Budapest, 1988. p. 507.

79 TOKAREV: op.cit. p. 621–622

threshing-floor, tramps and grinds it to powder in the mill.⁸⁰ Frazer also makes a presupposition based on a description by a 10th century Arabic writer.

*There is some reason to think that in early times Adonis was sometimes personated by a living man who died a violent death in the character of the god. Further, there is evidence which goes to show that among the agricultural peoples of the Eastern Mediterranean, the corn-spirit, by whatever name he was known, was often represented, year by year, by human victims slain on the harvest-field. If this was so, it seems likely that the propitiation of the corn-spirit would tend to fuse to some extent with the worship of the dead. For the spirits of these victims might be thought to return to life in the ears which they had fattened with their blood, and to die a second death at the reaping of the corn. Now the ghosts of those who have perished by violence are surly and apt to wreak their vengeance on their slayers whenever an opportunity offers. Hence the attempt to appease the souls of the slaughtered victims would naturally blend, at least in the popular conception, with the attempt to pacify the slain corn-spirit. And as the dead came back in the sprouting corn, so they might be thought to return in the spring flowers, waked from their long sleep by the soft vernal airs.*⁸¹

Accordingly, the cult of the wheat/corn/crop has been related to human sacrifice and the pacification of the spirits of the dead. The gardener who appears in tales and who revives plants and flowers—this will be one of the tasks of Nutbush Jánas at the court of the Turkish king—acts as a successor to this pacifying rite. The figure of Ishtar (Innin, Ashtarta) originally personalized the abundance of wheat and reed, the annual rebirth of vegetation. “The Sumeric epic cycles about the love and unification of Innin and Dumuzi⁸², the shepherd gods, were related to the sacred celebrations of fertility cult. They were connected to orgiastic rituals and the sacred unification of the king and the priestess.”⁸³

80 FRAZER: op.cit. p. 182

81 FRAZER: op.cit. p. 182–183

82 In Greek mythology they were called Adonis and Aphrodite.

83 *Szimbólumtár. Jelképek, motívumok, témák az egyetemes és a magyar kultúrából.* [Encyclopedia of Symbols. Symbols, Motifs and Subjects in Universal and Hungarian Culture] (ed. PÁL József and ÚJVÁRI Edit) Balassi Kiadó, Budapest, 2001. p. 227

Even Herodotus mentions the custom in Babylon in which the traces of these orgiastic rituals survived:

*The Babylonians have one most shameful custom. Every woman born in the country must once in her life go and sit down in the precinct of Venus, and there consort with a stranger. (...) lines of cord mark out paths in all directions; the women, and the strangers pass along them to make their choice. A woman who has once taken her seat is not allowed to return home till one of the strangers throws a silver coin into her lap, and takes her with him beyond the holy ground. (...) The silver coin may be of any size; it cannot be refused, for that is forbidden by the law, since once thrown it is sacred. The woman goes with the first man who throws her money, and rejects no one. When she has gone with him, and so satisfied the goddess, she returns home, and from that time forth no gift, however great, will prevail with her.*⁸⁴

In István Jakab's tale beginning the bread would not even refer to marriage in this way—a marriage where table and bed are shared—in the tale telling act it does not take place claiming the beginning of a new life with a new princess/partner but with the ideal of achieving pure love. The sexual act of love in this case overwrites moral rules and regulations, and religious (Christian) instructions (Jánas tells her in vain that he is a Catholic lad) and the rescued girl, the cleansed virgin, offers herself, her own chastity, as a reward; a kind of offer we might be familiar with from the above quoted description of orgies taking place in the temple of Ishtar. The princess in *The King of Blackness* therefore performs an act that presents the signs represented by the ancient goddesses of Ishtar and Aphrodite, the orgiastic aspect of life, the attachment by wheat/corn. She can say that Jánas may begin the bread but may not finish it, because on the one hand she does not need to put an end to the love affair (since it is not a love affair based on promises, but rather a ritual, a cult performance), while on the other hand the relationship to the bread, which he may not finish, makes the attitude

84 HERODOTUS: *Persian Wars*, I. p. 199 (http://www.parstimes.com/history/herodotus/persian_wars/clio.html) (Downloaded: 18. 11. 2014)

to pacify and console the spirits continuous and it by no means annihilates its connection to the orgiastic.⁸⁵

In *Jánas in the Nunnery* the wheat field which grows from the wheat bread (in the sense that the bread has been renewed, and new wheat has grown from the bread 694) points to the act of propitiation by the murdered one, by the dead spirits. Similarly, the act of love will take place under a bush, a plant, from which Nutbush Jánas will receive his name. The significance of the nut bush—and it is no longer the wheat or bread which refers to propitiation or orgy—is that the son of Jánas is named after a plant which is the “symbol of hidden wisdom, and knowledge”. The nut is “the symbol of wisdom, inspiration, prophecy, magic, khtonic forces. Related to the development of mystic knowledge it is the symbol of patience and persistency since the nut ripens ripe slowly. (...) In folk poetry, due to its shape which reminds us of male genitalia, just like the walnut and the acorn, it appears as a sexual symbol.”⁸⁶ Through the symbol preserved in his name, Nutbush Jánas is not only linked to sexuality—finally he also has to obtain the princess—but does so walking the path of patience, wisdom, magic and knowledge. This is why the corn kernel will provide him with knowledge and he will be able to learn the language of the Turkish king so easily. Therefore Nutbush Jánas lives his life not acting out the gestures of propitiation, or compensation for sins but under the protection of a symbol of a kind of plant that not only ensures his ability to adjust to the events around him but also in a sense closes him into a hard shell, separating him from injuries or the possibility to cause damage.

In a certain sense, the mother of Nutbush Jánas is no different from the princess of *The King of Blackness* since both of them give themselves over, and without resistance, to the hero—and now it does not matter whether she faints and for this reason is unable to resist by her own will or instead, gives herself willingly and without any resistance. However, the lover, who as a sexual partner offers openness and devotion besides the basic needs—eating, sleeping, sexuality

85 Jánas in the tale first obtains the princess who is in love with another man. The thorough analysis of the male-female relationship in the tale might require further study.

86 *Szimbólumtár*: op.cit. 344–345

—, will also do so without any taboos (“I will do anything that pleases you or you wish to take part in”) which is the greatest taboo, the most secret existent of European Christian culture, whose existence always already falls under moral judgment. Although, just as Helting highlighted, from a Dasein-analytic point of view the relationship with a lover is based on “letting the other exist”, it offers itself for the experience of spaciousness and enthusiasm and enters a positive relationship of dependency in which “he may be himself only because the other makes it possible for him”⁸⁷. In this sense the girl possessed by evil spirits and finally saved from them does not present the corruption of moral sin or profligacy, she does not annihilate the cleansed state of her spirit, but in this love affair she openly turns towards herself and towards the one who saved her. In this sense the events determined by the tale, the destinies pre-ordained, the forceful power of the tale structure withdraws into the background, since the tale teller does not aspire to a story of salvation in the tale but presents how two people may open up to each other, how they can be cleansed in each other. The secret of the lover is nothing else but this giving oneself over without any precondition, either physically or spiritually.

As for the erotic act there is still an enormous difference between the two tales in relation to the consequences. While in the closing scene of the first part in the tale *Jánas in the Nunnery*, Jánas rapes a woman he had set his eyes on—with whom he incidentally falls in love—the hero in *The King of Blackness*, after saving the girl from the evil spirits, receives as if by a gift the pure love that is even capable of giving up the promise made to each other. She only asks the hero to follow his own path and for a short time she even becomes his helper—through the objects that she helps the hero to obtain—right up to the end of the tale. In connection to the phenomenology of love in both tales the phenomenology of sexuality needs to be studied since these tales do not speak of some infantile, brotherly or maternal love, but explicitly about erotic, sexual love which the tales only refer to and do not ever describe in detail; the spatial movements of the sexual act would easily turn into pornography⁸⁸ and this is by

87 HELTING: op.cit. p. 183.

88 “One substitutes for its radical visibility a visibility in full exposition, public and prostituted.” *Graphy* in the word refers to this move. MARION, Jean-Luc: *The Erotic*

no means a goal in tales offering the listener or reader formulas to solve their fates or lives. Nonetheless, the scenes in the two tales describe the encounter of two bodies but with an entirely different outcome: both yield a gift in as much as Jánas will have a son, the Jánas in *The King of Blackness*, who will receive pure, selfless love and a helper.⁸⁹

5. CODES OF SEXUALITY:

BEYOND PROHIBITION AND OBJECTIFICATION

Taking a closer look at the threefold aspect of sexuality, the concepts of prohibition/taboo are the most striking, for which the philosophical-anthropological (and somewhat Surrealistic) writing by Bataille provides a good starting point. Making sexuality a taboo invites the necessary transgression and violation of taboos; therefore all kinds of sexual acts—which do not serve the end of reproduction or economic continuity—may be listed as transgressive. In Merleau-Ponty’s study on the phenomenology of the body the sexual body partly appears as a kind of object which is always sexual and co-existent with life⁹⁰ but is subjected to social regulations and may only step beyond being

Phenomenon (trans. By LEWIS, Stephen E.) University of Chicago Press, Chicago and London, 2007. p. 138

89 Compare: in one of his tales, *János Cifra*, the hero who wins the princess would continue to pass tests even after the wedding and receives half the kingdom for himself almost solely because the princess chases after him with her love. In the tale entitled *Móré* the princess says: “My majesty, my dear young king! You have saved my life, you have killed the fourteen-headed dragon. Please come into my father’s house because you cannot escape from me now. For I will not let you go, I will fulfill all your wishes, if you want, I will be your wife.” *Móré* (trans. by Gabriella Agnes NAGY), In: BÓDIS Zoltán: *The Truth of the Tale-word. Tales of János Cifra, Gypsy Tale Teller*, Didakt Kft. Debrecen, 2014. p. 379. Her offer depends on the promise, she would even revoke the possibility of an escape from the reward.

90 MERLEAU-PONTY, Maurice: *The Phenomenology of Perception* (trans. SMITH, Colin) Routledge, London and New York, (1962) 1999. p. 168. Sexuality is neither transcendent in human life nor shown at its center by unconscious representations. It is at all times present there, like an atmosphere.

defined as an object in its own experiences as a body. Marion's concept, the erotic phenomenon, promises the turn in Western-European philosophy that replaces the relationship defined by thought and mind or the relationship with the world established by the body with the phenomenology of the primacy of love and appoints it as the final cause or agent of existence or bodily experience.

In his book, *Erotism*, George Bataille examines those transgressive states that became taboos in Western civilization. These transgressive states are related to the mystic and the sacred: such a transgressive state is for instance sexuality and death/violence/murder. According to Bataille, death basically ensures the continuity of existence, while reproduction, the birth of a child, involves the discontinuity of existence. Eroticism however does not serve reproduction, "the whole business of eroticism is to strike to the inmost core of the living being, so that the heart stands still"⁹¹. Within the space of the experience of the sacred the mystic or erotic experience repeatedly returns to the space of death, to continuity. Transgressive states are not individual but collective states. They strive for the integration with the other/others; they can only be realized this way, and so consequently, Bataille argues against the possibility of individual transgressive experience. For him discontinuity, reproduction, taboo, the sphere of life stands opposed to the sphere of continuity, death and transgression: during the course of their lives those who exist strive for the experience of continuity, meaning that their lives are running towards death. According to Bataille, transgressive experience has three kinds, the physical, the emotional and the religious. The experience of continuity however is regulated in every form (physical, emotional, religious) by taboos and prohibitions. Therefore in each case the experience of continuity always takes place together with the violation of taboos and regulations.

In connection to sexuality, Bataille refers to the genital impulse as the cause of the crisis and he speaks of the violence of the sexual impulse. Defenseless against (animal) sexual fever the individual experiences the critical moments of his isolation: "The fear of death and pain is transcended"⁹². Transgression,

91 BATAILLE, Georges: *Erotism. Death and Sensuality* (trans: DALWOOD, Mary) City Lights Books, San Francisco, 1986. p. 17

92 BATAILLE: op.cit. p. 98

stepping beyond something, may not only take place in the space of the sacred but on the one hand at the fulfillment of sexual desire and on the other hand in reproduction, in breeding a child. The phenomenon of reproduction, however, has always been linked to economic interests, and it brings in the concepts used in law, morality, religion and economic structures. Life understood as based on human relationships, however, may not ever be reduced to these economic relations, or to legal or moral relations, nor even to bodily functions, states Merleau-Ponty.⁹³ According to the starting point for Bataille, death and life are connected in the mystic and sexual experience. Transgressing tabooed events may only happen in a sphere which opposes the regulated world order based on (moral) rules and norms. (Taboo is there in order to be violated; transgression does not deny the taboo but transcends it and completes it.) The world of work excludes violence linked to taboo. When Bataille states that "life may be doomed but the continuity of existence is not"⁹⁴, then it becomes clear how Jakob tells his tales: the life of the doomed, murderous and violent spirit may not continue; however, existence as such still runs on through the birth of his son. In this sense the woman who will give birth to Nutbush Jánas, by ensuring the (dis)continuity of existence—and the continuity of a life of a doomed spirit—as if saved, brings Jánas into the world, and not only by and in his name. In *The King of Balckness* the doomed spirit has to be saved from being possessed, a spirit who in this state of possession has caused the death of almost all men around her—all the king's soldiers and all other men were lost in the act of trying to stand guard by the girl for three nights. The event of being saved is, in both cases, marked by an act of love: in the first case there is a child born with his pure spirit, in the other case an act taking place in the name of pure love. Stepping across from the world of order and morals, the hero in both tales finds himself in the sacred space of transgression: one of them in the space of reproduction (just as the wheat grows), the other in the space of sexual fulfillment (presenting a sacrifice on the altar of both love and death).

In his book, *The Phenomenology of Perception*, Merleau-Ponty dedicates an entire chapter to the body in its sexual being. Sexuality is co-existent with life,

93 Maurice MERLEAU-PONTY: op.cit. p. 173

94 BATAILLE: op.cit. p. 23

it pervades the visible body; however, it is no longer regarded simply as a bodily function but as a sort of intentionality that follows the general flow of existence—it yields to its movements. Sexuality may not be transgressed and it does not even reveal itself in unconscious representations. It is always present as an atmosphere but it is an ambiguous atmosphere since “everything we live or think has always several meanings”⁹⁵. Sexuality is dramatic, for we have consecrated our whole life to it. While Merleau-Ponty defines sexuality as an atmosphere which in a sense pervades existence, an aspect inseparable from human existence, he attaches a long footnote at the end of the chapter in which he elaborates on its economic, legal and moral aspects. Nakedness, the naked body exposed to the gaze, is defined by him as an object that activates a kind of objectifying gaze generating shame or shamelessness, or perhaps seeking to fascinate. In the basic relationship between sexuality and existence the body remains as a visible thing, an object, and it may only step out of this unambiguous existence, into which it has been thrown as an object, through bodily experiences.

Jean-Luc Marion looks at sexuality from an entirely different point of view: he extends it towards the concept of love and makes it one of the manifestational modes of love. Going beyond the basic thesis established by Descartes’ “*cogito ergo sum*” he writes that man may only think or perform cognitive acts in his existence under the condition of being always already preceded by the experience and ability to love. Cognition does not depend on existence, nor on the individual being, and necessarily objectifies the object of cognition, i.e. it creates a distance. However, love, tackled in erotic reduction, would demolish this distance and it is impossible to distance it from the individual: nobody else can be there to love instead of me, states Marion. Erotic reduction is something that does not trust me with myself, but makes me step out of myself, therefore ensuring my connections and openness towards my being-in-the-world. In erotic reduction man cannot be left alone, solitarily—this might lead to self-hatred—but is always open towards others, turning towards others he arrives at the sort of dialogic (not necessarily in proper dialogues, since the sexual act is voiceless, or is not at all dependent on, or does not even need referential speech) an experience of existence based on mutuality (and in the luckier cases based on a promise),

95 MERLEAU-PONTY: op.cit. p. 169

whose basic statement is *amo ergo sum*, “I love therefore I am”.⁹⁶ To summarize or discuss this thesis consistently elaborated by Marion is beyond the scope of this study; however, a few of its statements are undisputably relevant.

Returning to the turning point⁹⁷ in *Jánas in the Nunnery*, two stories are continued and to ensure this continuity (by death) a new life is created. Existence, *existere*, also means ‘to step out, to appear’; in this turn the hero is incapable of restoring the order he had disturbed and confused, he is unable to turn towards himself, meaning that he is unable to trigger the turn of emotions and cognition in himself, but at least he ensures a kind of continuity of his existence: in this new life the turn will take place. The sexual act itself happens without the woman’s willful consent. Since man is at the mercy of the automatism of the flesh, Jánas uses it to seduce the other. We cannot simply read a description of rape in the tale, in which Jánas eliminates the resistance of the other by using his cunning and the automatism of the flesh—the woman faints during her abduction and the elopement does not only appear as an element of the tale but is doubled in the relationship between the two fleshs: this abduction, which appears in the form of sexual rape, at the same time robs her of her climax, her

96 MARION: op.cit. especially the First meditation.

97 The Greek word, *metanoia*, ‘turn’ originally means the turn of senses and sensibility. This turn is nothing else but the reversal of perception or cognition. So to exit the boundaries of the self-establishing itself within the framework of the material, visible world is possible by entering the divine self by a turn that may be achieved by the reversal of our sensitivity and cognition. In the Bible *metanoia* is translated as atonement. Therefore atonement originally did not refer to the thought, so ‘fashionable’ in Christian thinking, that you have to account for your deeds, classify them according to whether they are good or bad, correct or incorrect, and then atone for them, but to an appeal: when man feels guilty and starts to feel anxiety because of this—besides this there is no other possibility, since our deeds always appear as already sinful—the proper answer is to turn our senses to a different direction. Where? To the self. Greek tragedy becomes truth not by silencing but by presenting reality, it leads man through all of the terrors and the images of his own anxiety. But whoever is ready to look into the depth of life will be freed from all anxiety. DETHLEFSEN, Thorwald: *Oedipusz, a talány megfejtője* [Oedipus the Riddle-Solver] (trans. SARANKÓ Márta) Magyar Könyvklub, 1997.

sexual pleasure.⁹⁸ This type of eroticization has to end not only because every erotic event necessarily strives towards its dénouement and closing scene, but because instead of the opening up of the two fleshs (the flesh of János and of the woman) one takes possession of the other. The body conceived as something to be possessed evokes the definitive event of János's heritage: it repeats the motif of being tuned to existence as a child possessed.

As I have mentioned above, in a certain sense the mother of Nutbush János shows similarities with the female character in *The King of Blackness* and not only in representing female beauty or in not displaying resistance (of course for many different reasons) but in the gesture of not demanding justification, moral compensation or any kind of promise. We might say that both of them would simply like to go home.⁹⁹ The heterogeneity of the semantics of the secret makes it possible for the path to simultaneously appear as one leading from being separated (in Latin: *secretum*) to the domestic, to the home (in German: *Geheimnis*)—for both female characters it means the homeland of their origins

98 MARION: op.cit. 164

99 As Zoltán Bódis writes, the German equivalent of the word secret is *Geheimnis*, which contains the stem *Heim* 'home' and it refers to the fact that secret has its place in the family, or in other words: the family is saturated with secrets. See BÓDIS: op.cit. p. 131. In this sense it is permitted to take the secret home (the event impossible to recount to others—violence, orgy, etc.), it even has its ideal location there. This is why the piece of bread hiding in the princess' pocket may say instead of her to the devil lover that: "What have you been suffering compared to what I have been through? I was sown, harrowed, cut off, beaten out, killed, kneaded and I can still forgive. So you are able to forgive, too." (*Baranyai magyar néphagyományok I–III*. Collected, edited and notes by BERZE NAGY János Dr.: Kultúra Könyvnyomdai Műintézet, Pécs, 1940. Vol. II. p. 153–158) Instead of the girl resisting devilish temptation it is the bread taken from home that speaks, the bread that has still some connection with sacrifice. BÁLINT Péter: "Az állandóság, a folyamatosság és elzártág hermeneutikája (Az „Ördögszerető”-típusú [407B] népmesékben)" In: BÁLINT: *Meseértés és értelmezés. A kárpát-medencei népmese hagyomány hermeneutikai vizsgálata* [Understanding and Interpreting Tales. Hermeneutic Analysis of the Folktale Tradition of the Carpathian Basin], Didakt Kft., Debrecen, 2013. p. 231–258

and by no means the territory of the home they have set up for their new lives. However, although the homeland of origins and the other being remain hidden (in Hungarian *titok*, or in Greek *letheia*) for the hero in *János in the Nunnery*—since taking possession of the other was already made possible by objectification and it hindered true knowledge—the girl in *The King of Blackness* makes existence and in it, love, accessible to the hero in its openness such that by this very act he arrives at that aspect of experiencing existence which is impossible to reveal and always remains hidden (*aletheia*).¹⁰⁰ So by declaring their intention to stay at home, neither female character forces the hero to take responsibility for something that is already, and as if preordained, impossible to execute (*János in the Nunnery*) nor something which stands in the way of the hero's destiny (*The King of Blackness*).

The act of blinding János is a straightforward consequence of this impossible responsibility. The face facing us makes us confront the test of alterity, and therefore it cannot be a thing seen; it primarily confronts me with the perspective (gaze) of the other opening up to the world and it addresses me: "Do not kill!"¹⁰¹ Since murder marks me forever, perhaps it partly hinders the command of the face: "Love me!" According to Marion, I can only receive myself from the other and the pre-requisite for this is the obedience to the face's command—this obedience is always already rooted in the experience that in order to be loved it is me who opens herself up. Love does not only suppose a dialogic relationship but a kind of

100 DERRIDA, Jacques: 'Who Is the Mother?' op.cit. 13. When talking about the mother, Derrida opposes immediate sensing (defining the concept of matriarchy) with the certitude of the mind (patriarchy). As time passed, civilization—defined by *physis* and *tekhné*—reinforced and increased the workings of *tekhné* based on repetition and reproducibility. "What connects secret here to witnessing and the legal forgery/invention of the father is the attribution of fatherhood, which always oversteps, exceeds sensing, exceeds the witnessing of the senses; the relationship to the father always belongs to a territory where the secret is possible and endurable, to a territory we may call "mystic": the mystic means enigmatic and clandestine, at least in the Greek semantics of the word which we have just been differentiating from the semantics of the Latin *secretum* (*secernere*, separation, etc) and the German *Geheimnis* (*heimisch*, *heimlich*, homely, home, etc.).

101 MARION: op.cit. p. 99

intersection, the crossing of the flesh in which the participants are irreplaceable and may only reach themselves through each other. Jánas, who wants to possess the physical body like an object, may only turn towards the woman with his face unprepared to answer the command "Love me!": this is how he is blinded. The other turns her own inaccessibility towards him and perhaps she would agree to take part in this intersection, or perhaps, as her freedom allows her to do, she might not agree at all. Love is blind in the sense that as long as there is nobody who would step in front of him in this intentionality and would fill up this space, he cannot even see her—this is why it remains a blind attitude, it runs forward and is born blind. The lover may only know or see what he or she already loves and he or she knows it in as much as s/he loves it. Haggling, abducting the woman, treating her as an object possessed does not make it possible for her to open herself up to becoming a lover, and the other's decision regarding the refusal of the call is nothing else but a response to an invitation in which the other would not step on stage as a lover but as a murderer: dead flesh is good flesh, i.e. flesh no longer capable of resistance.

As long as the woman's resistance is suspended by deception and tricks, Jánas again commits a kind of murder, again he infringes the law of "Do not kill!" and because he does not (even) see the subject of his love, he is doomed to be blinded. Blindness in this case is not the self-blinding act we know from the tragedy of King Oedipus as an example of self-punishment in which external vision turns into internal introspection or contemplation, but is the consequence of the refusal of this inner contemplation: the defect that has hindered Jánas so far will appear on his face as well. Losing his sight does not lead him to self-analysis or introspection: at the end of his solitary wanderings he dies—he has not used his possibilities for compensation, nor did he use the possibility for introspection offered by blindness, nor did he give any chance to the turn accomplishable by a reversal of senses. The turning point in *Jánas in the Nunnery* is surprising partly because the hero does not usually die in tales, and because the compensatory nature of tales is not achieved. In *The King of Blackness* the nuptials of the princess and the lad who saves her is surprising because the hero who finally succeeds in saving the princess usually receives the princess and half the kingdom as a reward. However, in this tale it is much more important for the hero to be able to follow his own path, and pass the tests that allow him to

acquire his own strength. The act of love—which takes place in a crypt in order to simultaneously become the location of love, life and death—however, occurs as a result of a mutual turning which may fulfill the radical form of erotic reduction. In erotic reduction, love needs repetition, which again and again repeats the fulfilled turning towards, the intersection of flesh without any resistance. The function of the arrival of the third one, the child, is to "ensure the permanence of the erotic phenomenon, its constant visibility."

In *Jánas in the Nunnery* this may not be realized since we are not witness to a love relationship understood as an erotic reduction in the sense offered by Marion, but we are reading the story of a hero who is basically tuned by his birth and by his later deeds to an obsessive wish to possess—he wants to possess salvation, love and a quiet life.

"Moreover, the obsession with possessing the thing, which one calls 'my' child, can easily go hand in hand with its being forgotten as a result of indifference, its instrumentalization by convenience, or even destruction by mistreatment (physical or psychological)."¹⁰² This is partly why he dies, and cannot become a father, this is partly why the mother has to distance her own son, Nutbush Jánas from the homeland, from his home—she enrolls him in a boarding school. "Since he has no father, he was born as a child of love, well, let the child become somebody." (704). Jánas being distanced from his homeland means that he leaves the secret behind at home, so that it would never be accessible for him.¹⁰³ For him, leaving the home is a question of life and death, he literally has to search for meaning during his wanderings in such a way that he stops searching for and questioning his origins, his existence, or sexuality, but starts to seek out the secret of knowledge and love. Knowledge derives from love, since we may only become familiar with what we already love—the episode of the little rooster refers to this phenomenon; Nutbush Jánas starts to like the little rooster and when the cook wants to slaughter it to cook it in a soup, he saves its life; in return

102 MARION: op.cit. p. 198

103 We no longer know who the mother is (and perhaps I do not need to emphasize again that this uncertainty is not merely a theoretical point but it may be the carrier of the most fantastic, most moving emotions as well.) DERRIDA: op.cit. p. 29

he receives a magical corn kernel from the rooster that makes him access all the knowledge he needs.

Sexuality is one aspect manifested in carnal experiences and it can be preserved in as much as it sets itself free from the erotic phenomenon's aspiration to be repeated. However, it will not perform this in the reproduction of a child but by putting an end to self-hatred, relying on the mercy and trust of the other, i.e. by reversing his senses (metanoia). The recognition that they have always already loved before me, too, without even knowing me, does not only introduce the thought of the love between parents which already exists before any birth, but also refers to that first lover who "loves to perfection, without a fault, without an error, from beginning to end. (...) He loves first, and last."¹⁰⁴ Since tales are neither parables nor Midrash texts that by fixing public norms and practical rules would reveal the possibilities to come closer to divine love and their aim is not to guarantee the laws of the past and the continuity of traditions, they necessarily give up the introduction of divine love. (However, they do not renounce the narration of divine care and in this it is clear that the two are different: divine love is an existential state, a relationship; divine care is an aspect of it manifesting itself). However, through a few tale characters and their deeds the tale may display those possibilities for love that are accessible for man created in a God-like shape (man as teomorph). When Jánas pushes forward as a blind lover, deprived of his sight and no longer knowing whom to love and how, he finds another lover senior to him, watching him, looking after his steps, and loving him already, without his knowledge, in spite of him—it was necessary for another lover to have gone there before him, a lover who, from there, calls him in silence.¹⁰⁵ In this sense, for divine love the ten commandments are not laws but recommendations—how else would God have been able to forgive Jánas all his evil deeds and sins —, and to keep them leads us to a "better", more authentic life. The human ways of approaching divine love have to remain at least partly secret, in order to avoid the demand for polarities—so characteristic

104 MARION: op.cit. p. 222

105 MARION: op.cit. p. 215

of human existence and the world¹⁰⁶—for compensation, balance, to avoid the revealing of absence or fault. If, as a human being, pure love is gifted, it was gifted just as it was to Jánas in *The King of Blackness*—according to the tale, it is better when he does not gain his reward in an earthly love (which is necessarily imperfect, being subject to temporality, never capable of becoming timeless) but in searching out his own strength to which he has access by a real 'license' due to his earthly existence. Because man in his earthly existence may only love as a human, always with deficiency, with mistakes, with faults and imperfectly, the tale hero then walks along these paths, and his source of strength is provided by these tests.

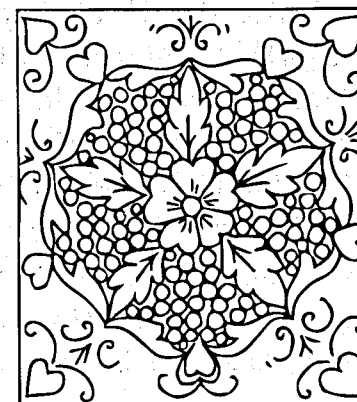
(Translated by Gabriella Ágnes Nagy)

106 DETHLEFSEN: op.cit. Especially the chapter 'On Tragic Mistake' p. 45–72.

"Christian man should learn, from the perspective of tragic mistake, to interpret his own sense of guilt in a new way, he should see that guilt means separation and therefore it belongs to human existence, it even enables it because guilt is the pledge of his own personal freedom." (p. 70) In the same way, the secret leads to separation and it may make us free if we make it our own as something homely, we integrate it as our shadow and we leave it for what it is: a secret.

GÁBOR BICZÓ

FORMS OF THE SECRET-PARADIGM IN THE TALE; THE TALES OF LAJOS ÁMI



INTRODUCTION



THE HISTORICAL DRAMA entitled *Az advárkirály, hárman maradtak egy testvérek* (*King Advar; Only Three Brothers are Left*) is a highly disturbing piece of Lajos Ámi's monumental collection of tales.¹ According to Sándor Erdész, collector of the tale, the story about the unfaithful brother—although it lacks all concrete tale motifs—belongs to the category of fairy tales through the motif of the mother and child being banished into the forest. Formal typology, however, tends to mislead the interpretation of cumulative meanings in the text.

According to the story, King Advar's oldest son becomes king after his father's death. The new King Advar appoints his older brother crown prince and his younger brother clerk. The young king marries a princess and urges his brothers to marry as well. Soon the king has a son. However, the story takes a tragic turn when one day the king finds his younger brother in his wife's bedroom. Traditionally, this breach of taboo is punished with death; but since the person having committed the sin is his brother, the king decides to punish him by banishing him from the country. At the same time he orders his older brother to take the queen and her son to the forest where wild animals would tear them to pieces. The queen begs the older brother to spare their lives. Finally the prince takes pity:

*"Listen, I cannot let you go, how can I do that? If the king finds out, that we have told the secret he will hang me; he has power over me as well. (...) Still, I pity you. I have thought of a way out."*²

The prince takes the queen and her son to the hunter's house and tells the hunter's family to guard the secret with their own life. In six days' time, however, the king's mind is filled with remorse and he sends his brother to the forest to see whether he could still find his family alive. The prince brings the queen and the baby home without telling the king about the hunter's family. But he needs to keep the secret forever. He decides to get rid of the witnesses: he murders the hunter and his family, camouflaging his act as a robbers' attack.

1 Tale No. 27 In: ERDÉSZ, Sándor (Ed.): *Ámi Lajos Meséi I. (Tales of Lajos Ámi I.)* Akadémiai Kiadó, Budapest, 1968. pp. 370–376

2 Ibid. p. 372

In the meanwhile the youngest brother, Sándor, finds shelter at the Turkish king's court. To win the hand of the king's daughter he discloses weaknesses of his brother's war plans. He takes revenge by conquering his brother's army and taking the king as his prisoner. Ámi relates the fratricide in his usual naturalistic manner.

"Who will dismember the king and cut him into little pieces?"

A young man said, "I am a butcher by profession, I am skilled in cutting up meat and have sharp knives and an axe. I can do it."

"Come here then, you will be paid a hundred crowns for your work."

*The king was untied and the young man cut his throat. He put the body on a block and cut it into small pieces. When he was finished he scattered the pieces in the forest."*³

But the tragic story doesn't end here and the reader is in for further surprises.

*"Prince Sándor said to his wife the Turkish King's daughter, "I love you no longer because your mouth smells", so he divorced her. He returned home and married his brother's wife, the one he was blamed to have had a love affair with, when found together in the same room."*⁴

The crown prince (the second brother)—seeing the way things have turned—realizes that he is partly to be blamed for all that had happened; he was the one who had spared the life of the queen and his son. He takes a gun and shoots himself. He cannot live with the thought of his brother having been right about blaming their younger brother with adultery. Ámi ends the story with the following conclusion:

*"Thus the whole royal family is destroyed, except for Prince Sándor who lived on with the Queen and the son; who he treated as his own."*⁵

The story of *King Advár* presents to the reader a number of parallel conclusions worth discussing. The title itself is interesting, and although there is no evidence as to where Ámi had learned the tale, the story of King "Truth" implies a

3 Ibid. p. 375

4 Ibid. p. 375–76

5 Ibid. p. 376

multicultural environment and a direct Rumanian influence.⁶ The subject prompts us to translate the story as a metaphoric interpretation of the failure of "Truth". Ámi's tales have a tendency towards pessimism, but the dark mood and hopelessness of *King Advár's* story exceeds even his normal glumness. The victory of the adulterous wife and the fratricide hurts the reader's sense of justice, since the two older brothers are victims of their goodwill, or more precisely, their ability to forgive. On the other hand, the wrong doers—the adulterous queen and the intriguing brother—would not have been able to cause the destruction of those capable of forgiveness, had their punishment been ruthlessly carried out. The evident paradox of the situation at the same time is that the crown prince—representing morals—hides and thus saves those condemned to die; the king—driven by his conscience—brings back his wife and son. They both prove with their actions the existence of moral good. In other words, failure is coded in the logic of Ámi's story. Man is good when he is *in praxi* good; but he becomes vulnerable to those who think otherwise.

If we disregard other details—e.g. complicated ethical problems represented by the story—*King Advár* presents us an important logical-structural element of Ámi's stories and the tale phenomenon in general: we may regard the plot as the actors' continuous attempts to conceal and reveal the *secret*.

The greatest secret in the story is the act of adultery, and it is revealed only in the last sentence of the story. The king's suspicion and his plans to have his wife and brother killed serve the aim of keeping this secret. If it is revealed, it will overshadow his personality, hurt his pride and will furthermore disqualify him as king. King Advár's actions present us normative expectations determining the life of village communities. The story revolves around the basic social value of the faithful wife; a value obviously valid in Ámi's home—the Szamosszeg Gypsy

6. Ámi declared not to have learned any more tales after 1918. Thus the storyteller—born in 1886—must have acquired the majority of his tales within a multiethnic community of the age of late Dualism. The Rumanian term *adevăr* (reality, truth) comes from the Latin *veritas* (reality, truth). The hero's name, *King Advár*, is a Hungarised form of the Rumanian term. There is one more *telling term* in the quotation: the Hungarian term for *family* is *család*. However, Ámi substitutes it with the word *csalárd*, meaning *unfaithful*.

community—the same way as in all traditional societies. As we can see in the story, the breach of taboos receives the harshest of punishments. The theme of *secret* is also represented in the act of hiding the queen; the crown prince counts on the honesty of the hunter's family to keep the *secret*. The danger of the *secret* being revealed in later time is clear to the listener (reader); thus the family's brutal massacre is unethical, revolting but at the same time a solution necessitated by the story's logic.

Finally a third formal representation of *secret* in the story is another key motif: the secret of Prince Sándor, the banished brother. He has information of his brother's war plans: a precondition for the king's failure and destruction. I would say, the story's plot is simply a series of secrets and a series of attempts to conceal and reveal them. King Advár's story is a solution contrary to common expectations: a method so characteristic of Ámi's storytelling. Thus the hero's failure, the victory of evil—more precisely, the narrative of all this—directs our attention to questions of paradigmatic meanings of *secret*.

In the following section we will attempt to present and interpret *secret* as both a formal and conceptual structural component of tales through examples of Ámi Lajos' tales. Before dealing with specific examples we need to make some general assumptions.

1. THEORETICAL FRAMEWORK

According to our view Ámi's monumental and well documented collection of tales may serve as a perfect basis for an overall analysis of the manifold role of *secret* forms in tales, as well as in tale thinking. The realization of the plan is supported by the close etymological relationship between the secret phenomenon and the pragmatic meaning of tales. According to the origin of the theme—as referred to by the Greek term *enigma* (mystery, riddle)—the term is rooted in the verb *insomnia* (to give a blurred meaning, to insinuate); the noun *winos*—meaning *tale, parable*—is used as a general terminology for the genre. According to this, the term of *secret*—with the meaning of *enigma*—is the essence of the tale in the etymological sense. Naturally, the question is: is the phenomenon of *secret* in the tale fully exploited by the theme of mystery in the sense of *enigma*? We will begin answering the question with a short overview of

two thematic views, and then deal with the question of the *secret's* ontological content and hermeneutic structure.

The Secret-Phenomenon's Ontological Content

If we start out from an every-day approach, according to which *secret* is 'a fact or thing concealed from others', we will have to admit that *secret* is the unity of two intentionally contradicting aspects that amend each other at the same time. One side of the *secret* phenomenon is made up of the realization of the limits of the reflexive consciousness; a well observable theoretical condition. The *secret* confuses the work of the cognitive mind, for understanding efforts lose their competences at its "boundaries". More precisely: facing the *secret* forces the cognitive mind to realize the boundaries of its own competences. According to this approach the secret-phenomenon is a cognitive entity in its 'mystery' meaning. Man's meeting with the *secret*, and the consequences of this meeting will open space for two possible reactions. First the hermetic (completely closed, unattainable) meaning of the *secret* may be paralyzing, since its strict framework offers no entry to cognitive curiosity: resignation is followed by the acceptance of the *secret*. However, on the contrary, the mystery embedded in the secret—all that is evidently unattainable—urges cognition onward to further its efforts in the hope of finding new ways of understanding; to the mind's more complex operation.

A further side of the *secret*, characterized by a contradictory internationalization in the ontological sense—let us use a spectacular metaphor and call it the dark side—refers to the mind being confided in, and to the specific knowledge it gained from it.⁷ The secret-phenomenon refers not only to the lack of knowledge in the ontological sense, but also to the knowledge gained by being confided in: an understanding position of being in the possession of something that is in essence concealed. Knowledge of the *secret*—being confided in—in effect serves

7 Being confided in: the secret knowledge or the personification of knowing the secret, has a long tradition in Western thinking. See for example the figure of Hermes Trismegistos. (See also HEIDUK, Matthias: *Offene Geheimnisse—Hermetische Texte und verborgenes Wissen in der mittelalterlichen Rezeption von Augustinus bis Albertus Magnus*, Würzburg Universität, Würzburg, 2008. p. 6–11)

as the means of keeping the *secret*. Keeping the secret is the secret's condition *sine qua non*.

The Secret-Phenomenon's Hermeneutic Construction

The short description of the two aspects of the Janus-faced secret-phenomenon does not only let us into its ontology, but at the same time makes us understand that the entity described by the term is always concrete, situative—that is, it is always connected to the given social-cultural situation—as it comprises those that confront him in concealment, and those who are in possession of the knowledge.

In other words the general meaning of the *secret* is only shown in a specific case, as a specific meaning. We may also say that the secret is an inductive phenomenon, meaning that the theory may not be reversed: *secret* as a general term is something nonexistent.

The study of the forms of *secret* in the tales of Lajos Ámi will partly serve as an example to how texts of his stories present the meaning of a phenomenon in different specific cases. More precisely, it is peculiar, how the same author exploits different variations of the phenomenon supported by the many sidedness of the term of *secret*.

There may, however, be another approach to our study; and this is where we return to our original question: does *secret*—meaning *enigma*—fully exploit the term's meaning? Frank Modeler sees the meaning of keeping a secret—and *secret* itself—as a component of the interpreting space in the hermeneutic sense. His analysis deals with a detailed description of the secret-paradigm in the narrative sense; and by doing this he synchronizes two well-known traditions in hermeneutics. First, he deals with the tradition of the allegoric definition; an effort to disclose the hidden meaning connected to the figure and function of Hermes; where the subject of understanding is mystery in the process of transmission: the riddle. As we well know, the philosophical base for the allegoric tradition received a modern meaning in the historical hermeneutic tradition of the 18th Century: starting with Johann Jacob Rorschach and later the Romantic philological hermeneutics with Christian Wolf; continuing with Schoolteacher, who bases his works on Wolf, in the critical sense; and ending with Heidegger's existential hermeneutics and

Gamer. Modeler, however, goes further than this tradition of thinking comprising over two and a half thousand years.

In view of Aristotle's tradition, hermeneutics embedded in the text of the narrative—that operates the meaning of secret—appears as an element of language, speech (gloss). The spoken word's function serves the creation of the thought's publicity; the appearance of the meaning out of seclusion in this context is not interpretation but clear speech. In other words understanding deals with *secret* in the text—a logical-grammatical form—as a rhetorical dimension of the outspoken or the withheld. We may sense from the above that the secret's hermeneutics is a double task: it directs our attention to the term's enigmatic (allegorically hidden) meaning as well as to the factual (subjective) content.

2. DIFFERENT FORMS OF SECRET IN ÁMI'S TALES

The above theoretical framework serves as a precondition for discerning the manifold appearances, uses, forms and functions of the secret in Ámi's tales. Of course we do not want to say that the author used possibilities provided by the secret-phenomenon consciously. On the contrary: we would like to refrain from all suppositions that would give the appearance of the Szamosszeg Gypsy storyteller operating alongside conscious design theories, let alone insinuating any reflective consciousness in his actions. We would rather say that in the case of Ámi—as in the case of other great storytellers—we are facing an intuitive operation with structural practices and storytelling culture originating in tale-tradition.

It is also important to note that the question of the secret-phenomenon may be observed from three sides. First, very often the secret plays no actual role in the story: the secret-phenomenon isn't part of the tale narrative. In a majority of Ámi's stories the storyteller—taking up the narrator's position—lets the audience know the essence of the riddle to be disclosed by the hero: thus there is no secret (disclosed secret). The paradigmatic meaning of secret in these stories is revealed through the interpreting work of the hero; thus providing meaning to his actions.

The present study will deal with Ámi's tales where the narrative position and the audience are on the same side and the status of the secret phenomenon, its

function and meaning, are only revealed as the story progresses; serving as a precondition for the plot. We will also be discussing tales where the narrator and the hero are in the same interpreting position; the narrator makes the hero say the secret and reveal its essence to the audience.

Two basic preconditions for the tale's operation: the tale plot and general aims of tale thinking responsible for its construction are in complete consensus with characteristics of the secret phenomenon described when dealing with theoretical frameworks in the above. What does this mean? The plot is no other than a series of attempts by the hero to complete tasks upending him from the proper course of his life. Furthermore, tale thinking enabling us to follow the plot (tale)—the approach poses to the audience the task of interpreting and understanding the hero's actions—is supported by possibilities embedded in the secret-phenomenon in different levels of understanding and in a complex way. The ontological content and hermeneutic structure of the secret phenomenon are aspects parallel to each other, but with different proportion and caliber within the process of tale interpretation. Ámi's enormous collection of stories (enormous both in the number of tales, and the length of each individual story) makes it possible for us to present specific examples to different forms and changing variations of the secret-phenomenon. Our experiment of listing function-variations of the *secret* may in essence be considered as an attempt at constructing an outline of the phenomenon's typology.

Ámi's story entitled *A kereskedő, aki terményeket szállít külföldre* (*The Merchant Who Transported Goods Abroad*) is a variation of the popular *Beauty and the Beast* story (ATh 425 C).⁸ A rich merchant goes on a long trip and promises his three daughters to bring back whatever they wanted. The oldest daughter asks for a ring; the middle one for a richly ornamented dress; and the youngest one for a scarlet-colored flower. Since the merchant finds no scarlet-colored flower for sale he tries stealing it from a castle's orchard. He is caught by four lions

8 ERDÉSZ: *Ibid.*, II. p. 37–33

and kept prisoner in the castle. A miraculous voice lets him have everything he wishes for but tells him, he can be set free on one condition only:

*"Man. You have three daughters at home. If you bring one of them here in return to the scarlet-colored flower, so that I could be her slave, I will let you go."*⁹

The youngest daughter—the one having asked for the scarlet-colored flower—goes to the castle where the voice turns out to be that of the 'king of seven countries'. The girl's task is to kiss the king and by doing this free him from a curse that turns him into a hideous elephant, a horrific wolf and later a ten-meter-long snake 'the tongue of which kept lashing out half a meter long'. The hero is successful and finds happiness in the end.

The secret-phenomenon may be found in a story in the form of a formative active structure. If we look at the plot we will find that the whole of the story revolves around the *secret* in the sense of enigma; it presents the hero's efforts to solve the secret. The two lines (that is, the two separate units, each bearing its own meaning) in the story are clearly separated. While the merchant has no idea about where he is bringing his daughter, the girl accepts her faith bravely: facing the secret appearing first in the form of a monster and later as a king. In other words the solution of the tale task is equal to the secret's disclosure. The definition of the secret-phenomenon as a formative active structure means that the tale is structured around the enigma: more precisely, all instants of the plot are built on the *secret*; they unfold and materialize from it.

Ámi's story entitled *Bihók János, aki a feleségét elátkozta, hogy addig meg ne tudja szülni a gyerekét, amíg ő a két karját keresztül nem teszi* (*Bihók János, who Put a Curse on his Wife; Not to be Able to Give Birth to her Child Until he puts his Arms Around Her*) presents a completely different use of the secret-phenomenon. According to typological classification—the structural order of the players and motifs—the tale belonging to the type *Search for the Lost Husband* (ATh 425) is related to our previous story.

When studying forms of the secret phenomenon we will see that the tale of *Bihók János* presents its functions quite differently from the previous story.

9 Ibid. p. 29

The tale begins by the hero cursing his wife not to be able to give birth to her baby until 'he puts his arms around her'. He leaves his wife heavy with child and goes wandering around the World.¹⁰ The narrative of Bihók's wonderful adventures gives us no clues as to why he decided to leave his wife; what is the original situation? The classical structural element of the fairy tale—the hero's starting out on a trip—is usually in connection with the task: in most cases it is aimed at eliminating the lack of something or some kind of damage described at the very beginning.¹¹ Completing the task; the hero's actions, are aimed at restoring order in the World: something the narrator states clearly to his audience.

Ámi gives no explanation in *Bihók János*' story; we do not find out about reasons for the hero's actions. They remain to be a secret all through the course of the story. The plot tells us about the hero saving the widowed queen's country from the attacking enemy; he wins over the Swedish, the Chinese and the Soviet Union with the help of his wonderful strength. Ámi follows structural practices of the tale trinity, mingles elements of Geographical and Historical reality with the help of his rich imagination and adjusts the story to his own present.

'What nation are you?'

'We are from the great Soviet Union.'

'Go home; I would not want to kill so many people. Get out of our country, but give us one quarter of yours so that we would grow bigger.' The soldiers started laughing at his words thinking he was coming from the madhouse.

'If you are from the madhouse, my good fellow, go on your way.'

10 Although Erdész mentions that the story is fragmented, since it doesn't say why Bihók had made his decision to travel, it is the narrator's and the audience's decision to accept the story as a whole. Had Ámi been unsuccessful with his story, he would most probably have left it out of his repertoire. Tales of Ámi Lajos II. p. 527

11 Propp, V. Jakovlevics: *Morphology of the Folk Tale*. Indiana University Press, Bloomington, 1968. p. 16–22

'You vilify me,' shouted Bihók at the officer, a general-colonel, turning his hand towards him and hitting him so hard that he fell and took with him all the rest of the soldiers in the line. The others started running.¹²

Coming back to the interpretation of the secret-phenomenon's function in the tale, the rest gives us no clues as to the essential motivation of the whole story. Bihók fights a victorious battle all by himself, the means of success being his exceptional strength only. The origin of this wonderful strength remains to be a secret for the audience; that is, again, something, very unusual. Following his victory the hero marries the widowed queen he had saved. The above might prove Sándor Erdész's point in saying that the story may be fragmented.

The second part of the story tells us about Bihók's first wife, who—unable to give birth to her child— goes searching for her husband. He tricks her husband into sleeping with her when '...Bihók put his arms around his first wife. The woman immediately gave birth to a girl and a boy.' When the queen learns about it she becomes very angry.

'You have been living with me seven years and were unable to give me even a turkey. Now this woman here sleeps with you three nights and you already gave her such beautiful children, a boy and a girl.'¹³

The story ends with Bihók becoming angry with his second wife: he has her hanged and lives on as king in the country he had acquired through marriage.

Abstracting ourselves from ethical aspects, we could say that the function of the secret-phenomenon is a formative passive structure. In other words it rules latently over the whole of the story, staying in the background; it will not take form either as an allusion or as concrete knowledge concerning the enigma.

Another form of the typology describing secret phenomenon types may be discerned in the tale entitled *Gyertek csak testvérek, mert nem tudom, ez az*

12 Ibid., p. 20. China and the Soviet Union, János Bihók's largest enemies, provide proof of the political views of neither Ámi, nor his audience in December, 1958; in the time the story was recorded. They may however be connected to Ámi's war experiences as representatives of a threatening foreign power, and have also served as a means of accelerating the hero's task.

13 Ibid., p. 15

ember mit akar mondani (Come Brothers, I do not Know What this Man Wants to Say). According to Erdész, the structural classification of the tale poses a problem.¹⁴ From the view of our study, however, the title tells us a lot, despite the fact that the practice of using the first sentence of each tale to be the title was introduced by the Sándor Erdész. We will see that the story's first lines introduce the enigma serving as the essence of the plot.

'Come, brothers, I don't know what this man wants from me. Ask him what his problem is, for I have no idea; why he came to me, what he wants.'¹⁵

The stress is on the act of not understanding: the mind seeks help, the situation needs explanation. For the general subject of opening sentence—the person speaking in the narration—the other—the *stranger* from another country—is the one presenting the explanation. This is how the audience acquires information about the tale's basic situation:

'Listen, I have no other problem with you than the fact that everyone in your country has his hair sticking up to the sky like wire. I come from Curly Land and I will make everyone's hair curly. In Curly Land everyone's hair stands beautifully, like mine. Look, how beautiful my hair is.'¹⁶

True intentions of the mysterious *stranger* are revealed through further explanation. As it turns out, mothers in Curly Land have given birth to boys only, for some time. Thus they lack girls who the young man could marry. The news brings happiness, for '...there was war in this country. Men were killed and there are lots of young women who would eat their hearts out but could not find men to marry.'¹⁷

We will not deal with Ámi's indirect allusion to the specific social situation in Hungarian village societies, following the Second World War. As in the story, thousands of young girls married men from other countries; results of the social

14 Erdész considers this tale to be unique. It may be a variant of *The Three Kidnapped Princesses* (Ath 301). ERDÉSZ: *Ibid.*, p. 539

15 Ibid., II. 204

16 Idem.,

17 Ibid., 205

psychological situation of lack of men in rural societies. The secret phenomenon is detailed in a unique way in the plot.

*'Soon thousands of young girls made their eternal vows at the altar to young men. Then they got on carriages and were taken to Curly Land. Parents knew nothing of this distant land, no one had heard of it before. The girls had been away for years and never came to visit or write a letter.'*¹⁸

The faraway country, the *strange* country is a complete secret; no one knows where it is, how to find it. This is the stage of the plot when the actual hero appears: Kiss Pista, brother to one of the married girls, who decides to find Curly Land. Ámi gives no details of the trip; advice from an old man is enough to find the place. However, finding the strange land provides no relief: on the contrary, the description of Curly Land is full of insecurity and tension. We realize through stylistic tools used by Ámi as well as specific information that Kiss Pista has no idea where he is. It is a strange, unidentifiable place, and although the hero had arrived somewhere, what he finds there is a manifest *strangeness* and *secret*. The audience faces allusions to the nature of the secret-phenomenon and there is no clear description of the place either. The Curly people drink no *palinka*¹⁹, only wine. They make bread not with flour but with rice. Instead of wheat, corn and potatoes they grow lemons, oranges and figs. They worship not God, but the man with the curliest hair; whom they honor by kneeling in front of him.

We may conjecture from characteristics of Ámi's view of the World—as seen in his other tales, and mainly from Erdész's explanation—that Curly Land is the land of dragons; but the narrator gives no specific information of this fact.²⁰ He

18 Idem.,

19 *Pálinka* is a traditional fruit brandy in Hungary.

20 We cannot go into details with description of Ámi's unique, complex and completely coherent view of the World. We would just refer to the fact that in his view the World has three levels. Our everyday world is in the middle. There is an upper layer the skies and a land below: the land of the dragons; these latter two can only be visited by the chosen heroes. Ámi combined his archaic ideas with elements of the modern world and organized them into a coherent system together with his everyday experiences. (See also BICZÓ Gábor: *Tales and Society; The Life and Work of Gypsy Storyteller Lajos Ámi*. Didakt, Debrecen, 2014. pp. 307–314)

keeps the secret to himself: neither his hero, nor the audience are in the position of knowing where the story takes place.

We can say that secret-phenomenon in the story is a manifest functional component. *Secret* in this case takes on a special form. It is present although the story as an entity, the presence of which—let us use Heidegger's explanation—is a manifestation of the fact of the hidden.²¹

A further variant of the secret-phenomenon's topology is detected in the story entitled '*A jómódú parasztnak három jánya vót, de soha nem vitt nekik semmit*' (*The Rich Peasant had Three Daughters; he Never Brought them Anything from his Trips*); a tale belonging to the type *Beauty and the Beast*.²² The plot is well known: the rich peasant goes to the fair in town and asks his daughters what he could bring them back. The oldest asks for a pair of shoes; the middle one for a kitten; the youngest one for a rose. The father finds no rose at the fair so passing an orchard full of tulips decides to pick one for his daughter. The owner catches him and threatens him with hanging unless he brings back one daughter for him to marry. The man, to save his skin, agrees; he lets the strange young man have his youngest daughter, the one who had asked for the rose. The story ends with the description of the wedding.

*'They entered the room together with the notary and the priest. They said their oaths and signed the register. Then the young man threw a match box on the floor that immediately turned into a carriage drawn by six horses. The girl was smiling until they reached the gates, but then she started crying. His mother and father started running after the carriage with a spade but the girl was never seen again. Thus the man sold his daughter for a piece of flower.'*²³

21 Naturally, a number of Philosophical allusions would present themselves during the study of the secret-phenomenon. At the same time, however, the text's critical reading—a precondition for authentic tale interpretation, analysis with philological accuracy—may make use of philosophemes to facilitate understanding but *would highly recommend refraining from* any assumptions of conscientious or even reflected philosophical content.

22 ERDÉSZ: *Ibid.*, p. 34–39

23 *Ibid.*, p. 39

Kidnapping the daughter is a popular motif in Ámi's tales, as in fairy tales in general. However, the ending that creates a lack in the story again, leaving the end of the narrative without an explanation, is rather atypical. In other words the logic of the plot's structure in this case presents us further important characteristics of the secret: the performative structural function of the secret-phenomenon. The secret in this is perceived as a rhetoric form. In other words, the question is: why does Ámi end his story by introducing a secret? The secret phenomenon appears in the narrative of the story but at the same time it is postponed to eternity. The hero (the father) and the audience understand that they will never be able to shed light on the secret; it is impossible to understand it. It seems that the performative function of the secret-phenomenon refers to the secret's taboo character.²⁴

A final form of the secret-phenomenon discernible in Ámi's tales is characterized by the tale entitled *A viénasszony, akire a király ráunt* (*The Old Woman the King Got Tired of*). The story belonging to the tale type *The Treacherous Sister* (Ath 315) is a little known variation of the *Erős János* (*Strong John*) tales. The old woman is of no use at court anymore; she is unable to do her work, so the king decides to get rid of her. She is left alone in the forest feeding on the milk of deer. She finds a piece of pepper that she eats. Soon she sees that despite her old age she is pregnant and gives birth to a baby boy. The boy has great strength. He takes good care of his mother and takes her to a castle he acquires with the help of his godfather. The complicated story has a number of lines; the one important for our study is the one where the old woman falls in love with the dragon appearing in the form of a man. She agrees to help him kill her son.

'I know,' says the dragon king, 'I know how strong he is and how smart. I know he is so very strong. But listen, you have a white strand of hair on your cunt. Tell him, 'my son, put your two fists together. Let me tie them together with

24 We cannot go into details of the language forms of performativity analyzed by John Austin and Derrida. Neither can we deal with taboo concepts in social anthropology in the present study.

*this strand of hair. If you can tear it apart I will sleep without fear of you being hurt wherever you go in the World.'*²⁵

Thus János becomes powerless and his mother hands him over to the dragon. *'Here you are Dragon, my son's life is in your hands. He is unable to tear the hair apart.'*²⁶

However, the story of the child murderer doesn't end with the betrayal and murder of the hero; as it turns out the dragon king's real aim is to occupy János' country, so he needs to get rid of the mother as well.

*'Did you think I married you because I loved you? I only needed to have your son's life. I wanted to be the strongest in the World but he would have defeated me if I had not tricked you into helping me. With these words he threw the old woman out.'*²⁷

The story's negative ending; the hero's complete failure presents us a new form of the secret-phenomenon's paradigmatic meaning. The narrator has the wrongdoer solve the secret by having him disclose his real intentions that are literally fatal. The secret-phenomenon in the form of narrative totality is a structural component of the plot. It creates an interval: a logical and structural breach in the narrative that influences the interpretation of the story. Disclosing the secret overwrites all earlier interpretations, all earlier understanding variants, revoking their validity at the same time.

To sum all up, we may say that the five structural functional forms of the secret phenomenon described through examples of Ámi Lajos' tales—the abundance of secret variations in his narrative—make analysis none the less easier.

We realize that the general meaning of the secret-phenomenon cannot be found in the tale itself. When analyzing Ámi's tales it becomes clear that the secret is the tale narrative's structural-functional form that changes all the time. In other words, it is a conceptual element the operation of which may be studied in its specific usage, on the level of each story's narrative universe; we may only generalize in view of the collection of tales by each specific narrator.

25 ERDÉSZ: *Ibid.*, I. p. 350

26 *Ibid.*, p. 351

27 *Idem.*

No.	Forms of Secret	Title of Ámi's Tale as an Example
1	formative active structure	<i>A kereskedő, aki terményeket szállít külföldre</i> (<i>The Merchant Who Transported Goods Abroad</i>)
2	formative passive structure	<i>Bihók János, aki a feleségét elátkozta, hogy addig meg ne tudja szülni a gyermekét, amíg ő a két karját keresztül nem teszi</i> (<i>Bihók János, who Put a Curse on his Wife; Not to be Able to Give Birth to her Child Until he Puts his Arms Around Her</i>)
3	manifest functional component	<i>Gyertek csak testvérek, mert nem tudom, ez az ember mit akar mondani</i> (<i>Come Brothers, I do not Know What this Man Wants to Say</i>)
4	performative structural function	<i>A jó módú parasztnak három lánya vót, de soha nem vitt nekik semmit</i> (<i>The Rich Peasant had Three Daughters; he Never Brought them Anything from his Trips</i>)
5	narrative totality	<i>A viénasszony, akire a király ráunt</i> (<i>The Old Woman the King Got Tired of</i>)

*Structural Functional Forms of Secret
in Tales Based on Ámi Lajos' Stories*

Thus we may say that the methodological study of the secret-phenomenon supposes 1. The identification of the secret in the given story (ontological content); 2. The definition of the secret's enigmatic meaning and factual (specific, objective) content (hermeneutic structure); 3. The definition of the secret's performative function. A second methodological step may be the description, identification and interpretation of the secret-phenomenon's various forms in the text.

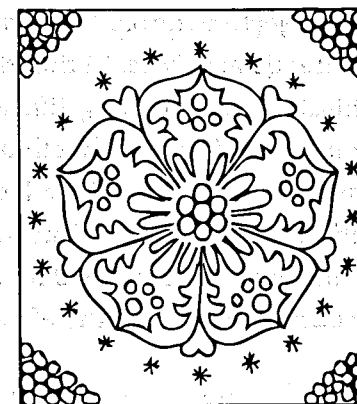
The structural-functional role of the secret's different variations may be defined as the permutation of the secret-phenomenon. This may mean multiplication: referring to its manifold forms. But it may at the same time mean permutation: showing that the interpretation of the tale is always an effort to unfold the tale-secret (*ainos-enigma*) in one way or the other.

(Translated by Anikó Rónai)

TAMÁS VALASTYÁN

THE ATOPICS OF THE SECRET

On János Berki's tale Son of the White Mare





THE POLYSEMIC NATURE of the expressions *secret*, *secrecy*, and *enigmatic* frighten away any interpreter from any task that would allow this enigmatic phenomenon, the secret, to be revealed. Because anything we said about it would immediately break and at the same time soil the very thing it was hiding in itself until the moment of our utterance. Therefore, is it not possible to utter anything about the secret, is it not possible to think about it, to contemplate it at all? Can we not make the secret mythic, ethic, aesthetic or political? However, most of the time it is exactly its mythic, ethic, aesthetic and political context that makes secrecy and the enigmatic nature of a thing, an event, or happening, exciting. Or is this a case where one can only deal with the secret in the contexts listed above, since to interpret it *sui generis* is not possible because by doing so we would already annihilate and abolish the object of our inquiry? If it were not possible to see or make this object seen from the perspective of the distance of interpretation, then would it be merely subjective? Supposedly, or rather by all means, no. However, this does not make any difference in relation to what the secret includes, or I might say, it hides something that is impossible to communicate. The secret may not be communicated, but it always exists, it is given. We appropriate it with some phenomenal or noumenal character, namely that it is impossible to open it up simply because if it opens up it would not be a secret any more. The location of the secret is therefore a kind of negation, the affirmation of absence itself.

But how may I affirm what is not? This suspicious and even dangerous concept of a dead end, perhaps needs—and I hope it will be clear from my following argument that it is in fact necessary—to be preserved during interpretation; in this case we no longer attempt to approach this affirmation from the perspective of its object, but rather from the perspective of itself: the secret lies in an auto-affirmative space. I do not affirm what is not, but the not-yet-existing affirms itself and this is the secret. A potentiality pulsing in itself affirms its existence, its permission to exist. The room without a location affirms the space in which it offers itself up. We may also call this structure the structure of the secret. Affirmation and non-location—these will be the components of the concept of the secret in my interpretation. Naturally, I am not saying that we cannot speak of other components. I myself will even include in the concept of the

secret—since I will be forced to include them—elements originating from other problematics, elements such as the concepts of revealing, opening up, unveiling, emptiness, impregnation, etc.

We may state that the location of the non-location of the secret is literature conceptualised as the secret without secrets. Literature speaks of the secret, moreover it does so in such a way that it is aware of its non-communicable character. The communication of this non-communicational character in this case is not the arrangement of some kind of an ineffable atavism into forms, but the retelling of some unveiled, unmasked thing. This is because the secret without a secret is something that has already lost its secrecy. It has become known, it still preserves its secret character but it has been deprived of its main feature, of its non-communicable character. Naturally the secret has a cognitive status as well. The secret is always known at least by one person or thing to whom or to which it refers; somebody or something that sends it off to exist in order for it to be: the secret is born. Therefore it receives its location in existence; more precisely, existence offers it a place. The autological character of affirmation in these instances undoubtedly falls short of something; however, it still exercises further influences. It resonates further in the secret which has been born. This is what we may call a singularity; one that is singular and peculiar, that has been formed from existence in this way and not in another when it gained its form. The one existing exists because it keeps its secret. In the existing being this secrecy is singular.

Therefore we can state: the singular existence possesses a secret, it is enigmatic. However, when this enigmatic entity appears in literature, in a literary work, it necessarily becomes unveiled. It is deprived of its secret, because literature typifies and deprives what exists of its singularity, it is literature because it generalizes. We can even say something more, deeper, more essential, something more structurally anti-secret about literature, when quoting Jacques Derrida:

*"Literature is a modern invention, inscribed in conventions and institutions which, to hold on to just this trait, secure in principle its right to say everything."*¹

1 DERRIDA, Jacques: "Passions: An Oblique Offering" In: DERRIDA: *On the Name*. (Edited by DUTUIT, Thomas. Translated by WOOD, David-LEAVEY JR., John P.,

In literature no secret may remain, nothing which becomes literature may remain in secret. Therefore in literature what appears as secret or what is secret-like as literature is either a secret without a secret or a location of non-location. Literature is *par excellence* a discourse that takes the secret away, its nature is de-secreting. There are naturally such locations in literature where the secret singularity or a singular secret may preserve the true contours it has gained by its non-communicability. However, even in these cases it is impossible to ignore that the secret, again referring to Derrida:

"(...) remains silent, not to keep a word in reserve or withdrawn [*en retrait*], but because it remains foreign to speech [*La parole*], (...) the secret remains there impassively, at a distance, out of reach."²

It 'remains', which first of all means that it *is*, that there is a secret, but it also means that it keeps away, at a distance, from speech. However, there is a kind of speech that respects this distance and pays regard to the withdrawn nature of the secret.

I think that the world of the Gypsy tale tellers is a suitable place to form these singularities, this secret distinctiveness and singular secrecy, since these tale tellers do not draw typical figures but oftentimes form the soon-to-be unveiled world for the audience in the mode offered by the situation. We may say that they present the events in their singularity. They ensure a place for the continually non-locational creation of form, for the potentiality looking for its place; that is, they are capable of sharing the singularity and secrecy of the events with others, because the singular existence is peculiar and singular in the way it pays regard to the distance from the other that exists. The "impassivity, the distance, being out of reach" is the medium of these singular existents. In speech, of course, it is configured as numbness or empty location, unsuitable space, but it is still configured. I would go so far as to say that in the works of the Gypsy tale tellers we may experience a kind of economy of the secret, the secret is present in their works as a cohesive, form-constituting power. We may even go further and say:

and Mcleod, Ian), Stanford University Press, Stanford, 1995. p. 28

2 DERRIDA: *Passions*. op.cit. p. 27

the secret is functional, its function is to make speech possible, speech which leaves it (e.g. the secret) intact.³

I would like to continue with János Berki's tale entitled *The Son of the White Mare* as an example of the secret being an empty location, a location allegorized as a location without a space. The text itself is a variation, and we may recognize it in the tale entitled *Miklós Kanca* (Mike the Mare). Already in this moment, that is, at the moment of this variation or switch, we can find an effect of absence: he names the dense flow of events as *The Son of the White Mare*, and then leaves it behind for, and turns to, *Miklós Kanca*; therefore he finds a new name. However, in the second version he further preserves the instance of "being irreducible to a name"⁴ which makes the secret a secret.⁵

The empty location as the derivational point of the secret is described in three allegorical instances in the tale as the possibility of existence, not as an act of waiting, but in the sense of affirmation. Among these three, one is of a

3 Derrida writes the following: "The secret would also be a homonymy, not so much a hidden resource of homonymy, but the functional possibility of homonymy or of *mimesis*." DERRIDA: op. cit. p. 26

4 DERRIDA: op. cit. p. 36. "The secret is what one here calls secret, putting it for once in relation to all the secrets which bear the same name but cannot be reduced to it." Naturally it is not only about proper names but about all names. The secret remains a secret in all names—writes Derrida.

5 The genealogy of the text is secret, enigmatic, it creates suspicions as to where it originates from. The writer of the notes admits that the collectors wanted to unmask Berki: "The Son of the White Mare wandered into Berki's repertory from orality. There was a suspicion that it was László Arany's classic tale, entitled *The Son of the White Mare*, which lay behind the tale somewhere deep in the past. But based on some small traits and differences (the name of the strong helpers, the closing episode, etc.) we must abandon our suspicions and make peace with the fact that in the Hungarian-Gypsy orality there are versions of this type which are built up so well—there are hardly any tales matching it from among the 71 closer and 56 more distant versions of the same tale." In: GÖRÖG-KARÁDY Veronika et al. (ed.): *Berki János mesél cigány és magyar nyelven*. Ciganisztikai tanulmányok 3. (János Berki Tells Tales in the Gypsy and the Hungarian Languages. Romani Studies 3. Budapest, MTA Néprajzi Kutató Csoport, 1985. p. 269. The scheme of the secret may be seen here.

rhetorical nature, the two others are motivic. The first one, the instance that can be bestowed with rhetoric or narrative features occurs when the tale teller comes to a halt; he even refers to it himself, since he forgets an essential turn from the point of view of the entire story. The second instance becomes essential from the point of view of the flow of events, since it is about the hole leading down to the underworld, while the third appears when the Son of the White Mare feeds the griffin bird with his own flesh which he has carved out of his thigh. These three highlighted instances are interrelated with each other in the sense that they are all connected to the crucial nature of the events regarding the hero—the second and the third in such a way that the Son of the White Mare arrives down in the underworld through the gigantic hole; however, he can only return if he feeds the griffin flying him back and since they run out of food he needs to give it some of his own flesh. The first one operates indirectly: the tale teller omits precisely those connective elements from the tale by means of which the diamond princess would recognize him; if you like, she would deprive the tale of its secrecy, or by keeping their own mutual secret she might realize that the Son of the White Mare is still alive, more correctly, that he has returned to their common world from the land ruled by the dragons.

Before reading these concrete textual locations I would like to introduce what is, to my belief, a cardinal interpretative condition. Namely, these points of absence in the text, these locations of non-location, the enigmatic voids making the singular character and event condensations possible, again, the coming to a halt by the tale teller as a break in the narration, the gigantic hole as the point through which one can get down to the other world or the carving out of the flesh as the precondition for escape, all of these are not (or not only) related in a peculiar way to death but (much rather) to life. Here the absence—or lack—does not necessarily refer to death but, significantly, to existence, and much less in the sense of being a possibility for a new life, much rather in relation to the affirmation of the event full of suffering. In each instance the fact that the sufferer is left alone is a striking feature. The tale teller can only blame himself that he has missed the story; the Son of the White Mare, after descending into the gigantic hole remains alone and becomes quite frightened (which is noteworthy, considering his strength and bravery) and we can imagine how must it have hurt the hero when he had to carve a piece of flesh out of his own body.

So, this existentiality, the absence's reference to life, creates the secret's non-responsiveness, its irresponsibility, its impassivity, the non-responsiveness that makes possible, that guides the possibility into events and spaces—something which is not death but a very distant foreignness, a being remaining in an impassively unreachable distance, the secret itself. I would like to quote Jacques Derrida again, since it is he who describes the secret's non-responsive, possibility providing nature, or more precisely this incessantly affirming feature of the possibility and the space which is being given:

The secret never allows itself to be captured or covered over by the relation to the other, by being with or by any form of "social-bond". Even if it makes them possible, it does not answer to them, it is what does not answer. No responsiveness. Shall we call this death? Death dealt? Death dealing? I see no reason not call that life, existence, trace.⁶

Let us read the first example!

"But oh my ... I have forgotten something in there! ... Down there in the underworld he had a needle, the old man—the bearded man—gave him one, one that was able to sew by itself, and golden thread, diamond thread, silver thread...

"Who did the old man give it to?"

"He gave it to the Son of the White Mare. And you could sew clothes with it, such a texture, it was in a nut—I forgot to mention that—alright, all these things were with him."

The tale teller debunks himself twice, i.e. he twice refers to the fact that he had forgotten this very important turn in the performance of the story while bringing the events into this world. The gift of the self-sewing needle makes the event of recognition—making something recognized, of the unveiling-unfolding—possible. We need to pay attention here to the fact that the needle is a kind of tool that by its function helps the hiding, the masking, and therefore it is a means to keep something secret. However, later on the diamond girl recognizes her

6 DERRIDA: op. cit. pp. 30–31

7 'Fehérlófia' (The Son of the White Mare) In: GÖRÖG-KARÁDY: op. cit. p. 248. At this point the tale collector asks those around him.

savior, her love, by means of the needle, since only the Son of the White Mare is capable of sewing clothes with this needle, which "looks like a mackerel sky" and is like "the stars in the sky".⁸ So the motif that has been hidden away by the tale teller for quite a while helps the characters to reveal themselves to each other and to find each other again.

So why, then, does the tale teller forget this essential move? It is as if we are dealing with a kind of manifestation of the secret's structure or rather of its function. Naturally, I would not like to suppose that at this point in the story the tale teller would keep something secret directly or indirectly, or that he would make fools of us, create tension or delay the story. His self-revealing act ("But oh my ... I have forgotten something in there!"; "I have forgotten to say it") seems to be honest. And what would honest mean here? Why, was the tale telling not honest all along? So I would not like to reactivate the binary opposition which evokes the ethical or aesthetic reminiscences of the concepts of honest and liar. No. Not only because this binary concept is totally alien from the structure of the secret. Berki tells his tale *instead of* the secret. His story is born at the non-locational space of the secret, it grows out of there, from the absolute absence of the secret; the secret stands by itself for itself and instead of the secret. And here, at this point, at this place it becomes clear: at least what it makes visible is a break, it unravels the story, it is not a mistake, it is not even a loss of memory, it is rather a kind of disturbance. The tale teller bears witness to his disturbance. At this point in the tale the so far well-rounded, well-structured narration becomes hectic and—as Derrida would say—we may feel a kind of "destinerrant indirection".⁹ Moreover, the collector, or interrogator or interviewer even interrupts the flow of tale telling: "Who did the old man give it to?"¹⁰ and in doing so she leads Berki back to the right path. Well, this destinerrant indirection, at least according to my understanding, is the trace of the secret in the text.

Another such trace is the gigantic hole:

8 GÖRÖG-KARÁDY: op. cit. p. 248

9 DERRIDA: op. cit. p. 30.

10 GÖRÖG-KARÁDY: op. cit. p. 248

*"A big, gigantic hole, into the deep... (...) He sat in it [the Son of the White Mare in the basket—T.V.] and he himself became frightened because it was so dark in the hole [...] he descended. He reached land."*¹¹

The hole is a traditionally prevalent topos used to envisage the passage to another, downward-leading world. We may therefore speak of the hole as an image of the possibility of another existence. In this case, any absence or lack is filled by life, by a singular existence. A well-separable, differing existential order is outlined before us. This existential order, the underworld, as Berki describes it, is very, very beautiful, but we also learn that it is inhabited by dragons who kidnap princesses. Let us now deal simply with the transition to this other world, this gigantic, frightening, dark hole with its transponative medium, with its place offering the possibility of an/the other world, of its birth. This place has to be left behind, and one necessarily has to go through it to be able to exist, to find oneself in another world. Its function is to disappear in front of us, to cease to exist, i.e. its ontological basis is formed from a peculiar effect of absence, since we should not forget that we are dealing with life, with another existence at this place as well.

Here I would like to offer an association of ideas that might, at first sight, deter the interpreter but, as we will see, the tale teller himself guides us towards this instance. It is about the uterus as the allegorization of this location of non-location in the hole mentioned above, the emptiness or void hiding the darkness. The emptiness of the uterus affirms its fulfilled nature. We may say, its function as a fate is to be filled with the possibility of a new life and also to have natality be pushed out if it and be embodied. The tale teller himself refers to this uterological aspect. I myself was lead to this interpretative element by this incomprehensible emphasis—at least incomprehensible to me. Before the Son of the White Mare meets the dragons Berki emphasizes the following, as if making the realization of the dragon audible:

11 Ibid., pp. 243–244.

"Good God, I'll be damned" says the [dragon- T.V.] —, "this can be nobody else but the Son of the White Mare. I knew [...] when he was in his mother's belly that I would have some trouble with him!"¹²

According to the tale, the Son of the White Mare is symbolically reborn from the darkness of the "gigantic hole". He leaves it behind in order to return to his world again, now 'less' in a bodily sense, having carved pieces of flesh out of it, as if to participate once again in this absence or lack. But let us not go this far, we have not yet arrived with our hero in his own world!

When reading this motif what we wish to emphasize is the solitude of the hero. Only he descends to the underworld through this hole; the others, Wood Lifter, Mountain Pusher, and Iron Wrestler stay up there in front of the hole waiting for the return of their friend. This solitude is especially noteworthy. We can see very clearly what we have just said above about the singularity, the singular, the peculiar existents. Solitude is the sharp and dense presentation of itself for us as the reference compound of this singularity. The "other name of the secret" is solitude, just as Derrida writes; solitude makes possible the creation of the authentic being¹³, it constitutes, for instance, man's testimony and, I would argue, his test. The tests of the Son of the White Mare are necessarily carried out in this solitude.

And finally, let us read the third instance, the gesture of the Son of the White Mare whereby he carves his own flesh out and sacrifices it, which makes it possible for him to return to his own world which he had left behind, the world the tale teller refers to as the "world of broad daylight"; in other words to the "above world"!

"[The griffin—T.V.] turned its head—he received an ox, one loaf of bread, and one barrel of wine. Well, but they were almost at the mouth of the hole, up above, when they ran out of everything, there was nothing left. Then it turned its head, meat was needed and there was none because then it would have fallen back. What should the Son of the White Mare do now? He took his

¹² Ibid., p. 245

¹³ Derrida: op. cit. p. 40

pocket-knife, he carved a piece of flesh out of his thigh. He threw it back into its mouth. So they arrived back in the world above."¹⁴

At this place, again a traditional tale topos, the specification of conditions, is effectively activated: the griffin will help under only certain conditions. Only after the Son of the White Mare fulfills them can they begin their journey to get back to the "world above". The conditions laid down by the griffin are connected to the need to guarantee a sufficient amount of strength to be able to continue with the journey. However, these conditions cannot be met, and this is the point where, just as I have quoted above, the Son of the White Mare carves a piece out of his own body to feed the griffin, providing him with the strength for his flight, which at the same time means that they will make it to the world of daylight.

But arriving back in the world of daylight means, in a certain sense, a re-birth. Again, not death, but a new kind of transposition to life. In that gigantic hole the Son of the White Mare has to adapt again to that frightening darkness he had experienced once before, to the emptiness which he has already traveled through. He himself has to turn into an absence, he has to be re-shuffled into the void. And he acquires this state by, in a certain sense, castrating himself; he carves a piece out of his own body. He sacrifices a piece of himself for this empty void. Metaphorically, he annihilates himself in front of himself. Naturally, this is accompanied by extreme pain and suffering, but it is precisely through this that he is able to grasp the opportunity to arrive back in his own world. Bringing the griffin into the story has two functions: partly because this fairy tale character is capable of breaking through various spheres due to his enormous strength, and partly as a metaphor for a concept, namely its reference to the verb forms of grasp, and touch (the German *ergreifen*, *begreifen*) which helps the hero indirectly to pull himself back into another world, into his own world. Well, suffering and the arrival back to his own world are deeply, we might say structurally, related and this again germinates at the empty place of the secret; in fact it stands in the place of the secret—it is given. There, where nothing is left, pain is the most painful, suffering causes the most suffering. To stand for, to be *in the place of* something/somebody, to have a duty to speak, in this case, to tell tales—to refer

¹⁴ GÖRÖG-KARÁDY: op. cit. pp. 248

to somebody/something by this *in place of*, by this exchange, by this replacement and relay, to maintain and retain this *in place of*, more precisely to be at the place of this in place of, is somehow to show respect for the secret which is "impassive, at a distance, out of reach". This is what it means to take care of a/the secret in this de-secreting discourse.

Finally it is worth comparing this tale of the Son of the White Mare with the other tale, with the different version. In the story about *Miklós Kanca* (Mike the Mare) we cannot find these instances of the void or absence or lack which are characteristic of the text of *The Son of the White Mare*. Or rather, we can only find these places of absence with significant variations. What first strikes the eye is that the tale teller emphasizes the special birth already at the scenes of the confrontational, or even agonal meeting of the future friends: "I knew, Miklós, when you were in the uterus of the mare, that I would meet you."¹⁵ We may conclude that we have to pay attention to this singular, enigmatic, i.e. animal birth. In the case of the Son of the White Mare, he carries his animal features in his name all through the tale, following Berki's intention in a peculiar way as we are following his story and existence, as if we might be tempted to ignore this aspect of his background. So, in our culture, Miklós Kanca bears the absolute taboo of incest, "he was a half horse and a half man"¹⁶; unlike the Son of the White Mare, who preserves his animal ancestry in his name, he still wanders around in a human form. The figure of Miklós Kanca therefore, in a paradoxical way, is less enigmatic than the figure of the Son of the White Mare, partly because he allows us to see his origin, partly because that "impassively unreachable distance" emphasized by Derrida radically decreases, even though it does not disappear.

The other difference that I would like to draw attention to is the insertion of the figure of the griffin in the story. In the case of the Son of the White Mare, Berki describes this bird in a more detailed and sophisticated way: "The great

15 *Kanca Miklós* (Mike the Mare) In: GÖRÖG-KARÁDY: op. cit. p. 252

16 GÖRÖG-KARÁDY: op. cit. p. 251. Since we are dealing with tale fiction, incest should naturally be understood carefully and indirectly, although due to the strong referentiality and special world aspects of the Gypsy tales, we can even leave the quotation marks out.

griffin was on its way, coming closer. It was like a big cloud, it was so big."¹⁷ Evoking the cloud coming closer as a big black tumult, the tale teller makes the dangerousness of the bird felt. This momentum—that finally it is this creature that saves the hero—gains significance as a turn. In the case of *Miklós Kanca* this poetically described scene reads as follows: "the griffin was on its way at a great pace."¹⁸ We can explain the narrative becoming greyer and more simple, by the fact that here we are dealing with an oral text, and the tale teller is not in the same mood each time he tells his tale—even the collectors themselves often remind us of this fact. What is more exciting than this is that here, in this version, Berki makes the griffin swallow Miklós Kanca. There is no such scene in *The Son of the White Mare*. Let me quote:

*"So the griffin landed at the bottom of the tree; it set its eyes on Miklós Kanca, he was there, because he was very tired, and it swallowed him immediately. The griffins began to cry: 'Is this his fate, mother of ours? He saved us twice and then you swallow him up'" "Well, then, don't worry." And then she spat him back out."*¹⁹

In my interpretation this little scene carries such a significance from the point of view of the entire story that we would be wise not to jump over it when reading or listening because it is so short. After all, the griffin annihilates Miklós Kanca, the character born of incest, whom we have known up to this point in the tale; that is, it dips him in the emptiness of its own stomach, it makes him become part of a secret, it returns to him the secret he was deprived of before; more precisely it donates the distant foreignness of the secret, and gives birth to him again in the impassivity of the secret.

The secret is continually and singularly given up by unfolding itself from itself. And it does not allow itself to be carried away or to be veiled.

(Translated by Gabriella Ágnes NAGY)

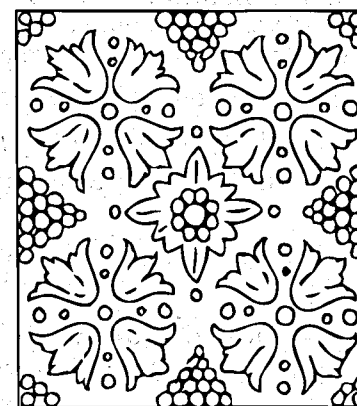
17 GÖRÖG-KARÁDY: op. cit. pp. 247–248

18 GÖRÖG-KARÁDY: op. cit. p. 256

19 GÖRÖG-KARÁDY: op. cit. p. 256

ZOLTÁN HERMANN

THE "SECRET" IN THE GYPSY FOLK TALES OF RUSSIA





IN HIS MONOGRAPH on Pasternak's *Doctor Zhivago*, *The Novel of Secrets*¹, published in 1966, Igor Smirnov, "the apostle of Russian postmodern"—or at least this is how the present critical discourse labels him—begins his introduction with an exhaustive cryptology. In the first chapter, *The Literary Text and the Secret—On the Problems of Cognitive Poetics*, he refers to Semion Frank, a Russian philosopher, to Greimas and Courtès, to Derrida, Gilles Deleuze, and to Kermode², in order to elaborate on his preliminary remarks which—acting as a collection of commentaries—will lead the reader towards the secret world of the Pasternak novel. In almost none of his works does Smirnov conceal his affiliation with logic, and here as well, he reaches his conclusion by quoting a definition of the secret provided by Greimas in a language of logical signs:

$$M(m) \cap M \text{ incogn} (m_0) = \emptyset$$

Translating the language of logic back to the language of rhetoric, Smirnov claims that what we call secrets are those phenomena that exist in complete separation from their own contexts; a kind of inclusion to which the signs of the surrounding world—a world which in literary texts is usually fictive—does not

- 1 СМІРНОВ, Игор: Роман тайн „Доктор Живаго“, Новое Литературное Обозрение, Москва, 1996. p. 14–35
- 2 GREIMAS, Algirdas Julius—COURTÈS, Joseph, *The Cognitive Dimension of Narrative Discourse*, New Literary History, (1976) Vol. VII. № 3. p. 440; DERRIDA, Jacques Fors = ABRAHAM, Nicolas—TOROK, Maria (ed.), *Kryptonymie. Das Verbarium des Wolfsmanns*, Harnacher, Frankfurt am Main, 1979. p. 7–58; DERRIDA, Jacques: *Wie nicht sprechen. Verneinungen (Comment ne pas parler. Denegations)*, 1987), (trans. GONDEK, Hans-Dietrich) Wien, 1989, passim.; ФРАНК, Семион: *Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии* (1939), München, 1971.; DELEUZE, Gilles: *Simulacre et philosophie antique* = G. D., *Logique du sens*, Paris 1969. (See: ДЕЛЕЗ, Жиль: Платон и симулякр, ford. КОЗЛОВ, Сергей: *Новое литературное обозрение* № 5, 1993. pp. 45–56); ASSMANN, Jan: *Zur Ästhetik des Geheimnisses. Kryptographie als Kalligraphie im alten Ägypten* = KOTZINGER, Susi—RIPPL, Gabriele: (ed.), *Zeichen zwischen Klartext und Arabeske*, Atlanta, Amsterdam, 1994. pp. 175–186; KERMODE, Frank: *Hoti's Business: Why Are Narratives Obscure?* = F. K., *The Genesis of Secrecy. On the Interpretation of Narrative*, Cambridge-Massachusetts-London, 1979. p. 45

point, to whose recognition no logical operation would lead us, or if, indeed, there is a path of this kind we do not know where it lies. Following Frank, Smirnov attempts to separate the absolute of the secret, "the inherent secret" from other versions of the secret: all the way from the illusory—Greimas's formula: $M(m) \neq M \text{ simulacr} (m, m_0)$ —taking in the riddle/enigma, whose solution we may acquire by taking logical steps, right up to mysteries which make the inner sign system of the secret and the system of contextual signs correspond not by elements but on the level of systems—and he sees the initiation into mysteries as an appropriation or learning of the translational operations which exist between systems. Without doubt, there are many contextual moments—moments that cannot be derived by logical steps—in *Doctor Zhivago*. Apart from the secrecy of the hero's name (and the title of the novel), we unexpectedly find paragraphs written in the unmistakable style of classic Russian writers (for example, Pushkin-tones at the funeral of little Zhivago's mother; sections whose narrative function is far from clear), the occasional, the causally uninterpretable characteristic of being a key novel (Mayakovsky as Komarovsky in the novel, etc.) or the descriptions of travels on trains which establish constant textual parallels with the text of the *Futurist Manifesto*.

In a hermeneutic sense, in *Doctor Zhivago* Smirnov recognizes the workings of a poetics that is built on the identification of symbolic places that resist interpretation and which are at the same time characterized by the unrecognizability of the symbolic content. (We should notice that Smirnov distances himself consciously from the individual, associative achievement in interpretation, he is not specifically interested in how the reader's previous knowledge of creativity is capable of finding cause and effect relations where the text does not render such connections apparent. But this is a marginal question from our point of view.)

However, we must add that the character of the poet-doctor in the novel is intentionally a kind of character who all along stands outside of the framework of the role possibilities and constraints of the tsarist, orderly society, or of the new order, separated into communist castes, the previous oppressors and oppressed. In the first book, 4th part, 13th chapter, it is Zhivago himself who says:

“– Эх, походное наше житье, цыганское кочевье.” (“Hey, this is our camp life, this tent gypsy life!”)³

It is no coincidence that the socio-cultural situation of the gypsies of Russia in the past centuries may be described by using the concepts of the *secret*. Being the outcasts of society, a lack of integration into society characterized gypsy communities all over Europe and in Russia this was even more so; however, surprisingly—and above of all in the case of gypsies settling around Russian cities for shorter or longer periods of time—in many senses they were also judged positively in a social context. Perhaps this is why the Romantic (Gerzhavin, Pushkin, Lermontov, Leskov, Turgenev, Tolstoy, Kuprin, the playwright Ostrovsky) and the Premodern ages (Aleksandr Blok) regarded Russian gypsy ethnic groups as a synonym of poetic and other types of freedom, while they bestowed on their interpretive impermeability—which arose from cultural difference—various concepts of secrecy. The gypsy community, existing beyond the periphery of society, still earned its living by entertaining the aristocracy and the learned elite, who recognized and profited from the literary *secrecy* image formed around gypsies.

(I also have my own anecdotal story related to this statement. In the beginning of the 1990's we traveled to Saint Petersburg with the *electric*—this is name of the train which travels around cities—and we became involved in a conversation with a retired teacher. When she heard that we were Hungarians, our talk continued, firstly about Imre Kálmán and then turning to gypsy music, at which point this pleasant lady asked us: “Are there gypsies living in your country, too? Wow, that's wonderful for you!”)

Real research on gypsy ethnic groups in Russia only began in the 1970-80's with the “text-saving” work of the writer-ethnographer, Yefim Adolphovitsch Drutz and Aleksey Nikolayevitsch Gessler, both of whom were of gypsy origin themselves⁴. Already familiar with the methods of modern anthropology,

3 ПАСТЕРНАК, Борис: *Доктор Живаго*, Художественная Литература, Москва, 1990. p. 125; PASZTERNAK, Borisz: *Zsivago doktor*, Európa, Bp., 1988. p. 139 (Hung. trans by Judit Pór)

4 ДРУЦ, Ефим-ГЕССЛЕР, Алексей, *Сказки и песни, рожденные в дороге. Цыганский фольклор*, Наука, Москва, 1985. (Later on in the text I will refer to tales by using DG and the tale numbers.)

Drutz and Gessler collected cultural traditions, the accumulated collection of the varied text folklore and customs of the Russian gypsy ethnic groups, although they arranged them in accordance with the traditional categories of the folklore genre. Their work became very popular and they have published them in volumes translated into Russian: later on I would like to quote from these Russian language collections.

However, more thorough research only began at the beginning of the 21st century, primarily through the ethnographer, writer and painter Nikolay Vladislavovitsch Bessonov's characteristically revealing work published in monograph-studies.⁵ It was Bessonov and his followers who first faced the anthropological problem of the secret nature of gypsy culture, namely by confronting the fact that with an ethnic group which preserves its identity as a separate community the direct interrogation method of the collection-methodology would only bring doubtful results which would receive a critical reception. Bessonov's studies brought to the surface many interesting points regarding the conflicts between city gypsies and nomadic gypsies, the strong tendency of Lithuanian and Belorussian gypsy communities to become Slavic, where gypsies neither form an ethnic, nor a cultural community but are simply a collecting pool for those living on the social periphery. Bessonov and his colleagues were the first to consciously *filter out* information which was false, and consequently incorrect, either due to the illiteracy or negligence of the informant or because it was intentionally provided as false.

In his study which published and interpreted memories of the gypsy ethnic cleansing in 1941–1944 on Ukrainian and Russian territories occupied by the Germans, Bessonov realizes that the forms of oral memories and the gypsy secret-identity are unreliable in the case of the data gained unconsciously from memories, data related to the number of victims, and to the topographic

5 БЕССОНОВ, Николай: *Цыганская трагедия. Вооружённый отпор*, Издательский дом „Шатра“, 2010.; БЕССОНОВ, Николай –ДЕМЕТЕР, Надежда –КУТЕНКОВ, Владимир: *История цыган. Новый взгляд*, ИПФ, Воронеж, 2000. At the beginning of the Drutz-Gessler collection there is a thorough summary of research history up to the 1980's. The following portal informs us about the state of present day research in Russia: <http://gypsy-life.net/>.

parameters of mass graves; at the same time, in the symbolic layers of memory narratives there are still certain guidelines that may serve as a basis for the comparison of wartime and postwar administrative data. As a general conclusion, Bessonov remarks that in connection to the customs and traumas of the Russian gypsy ethnic groups it seems as if textual folklore would provide much more reliable data than direct interviews.

Certainly, in the traditional genres of Russian gypsy folklore—in gypsy songs (more precisely the variations of originally Russian folk songs or composed songs created within the framework of gypsy orality), in their stories of belief (and although they might not be regarded as descriptions of gypsy beliefs, but as fantastic secret narratives formulated from an external, non-gypsy point of view, these narratives highlight the secret-character of the gypsy ethnicity), as well as in gypsy tales featuring attempts to keep something secret or actions which repeat the images of the secret, such as hiding or revealing—secrecy is a surprisingly frequent motif.

Naturally, Bessonov draws our attention to the shortcomings of the collections of Gypsy folklore in Russia, to the folkloristic character of peculiar speech situations, texts and textual formulas accompanying palm reading and card reading—as taboo situations. In these folklore genres, which formerly ensured a substantial living for gypsies in Russian city culture—just as with the tale teller in folk tales—the reader or fortune teller is always present as the only one who knows the secret, or the one who reveals it. In a certain respect, the bitter, elegiac tone of the remarkably popular Russian gypsy songs and gypsy romances function as a kind of prophecy, they will become part of the popular culture as emotional representations of negative images of the future (I will not recall, but only briefly refer to the tragic Pushkin anecdote in which on the night before his wedding the great poet listens to the song of Tanya Gemyanova, a gypsy singer; in the song Pushkin's unhappy marriage is featured, as well as his tragic death, for which the public blames his wife even today. Drutz's tale collection contains two stories about Pushkin getting into a conflict with the tsar, while hidden by the gypsies for a time from the secret police.)⁶

6 See: DG 120

It is obvious that the secret images of the Drutz-Gessler collection cannot simply be seen as merely morphological references. The Proppian function stock has elements in which the secret is present as a topic and a subject, a narrative image and an action: in the fairy tale canon in general, the role of the absention function of VIII (a) and IX (B) may be fulfilled by a secret to be solved; in the function of the receipt of a magical agent, XII (A), XIII (T) and XIV (Z) may also include the topic of the secret, the method of receipt may be a correct answer given to the riddle-like question but the magical agent itself may also be a kind of abstract, acquired knowledge, a recognized secret, for instance in the *Luck of Luck / The Devil's Three Pieces of Golden Hair* (ATU 461) tale types. Similarly, in the closing part of the fairy tales XXV (3) and XXVI (P), the *difficult task* and the *resolution of the task* appearing as a riddle or an ambush may include secret-motifs.⁷

These morphological locations appear not only in the European peasant and city tales but in the stories of communities living on the periphery, albeit the ritual patterns behind the tale tradition may be different in the customs of those who settled and in the separated and isolated cultures of alterity. Despite this fact, Russian Gypsy tales—in the Proppian sense—do not differ in any basic way from the tales of the Afanasyev collection, regarded as base texts by the morphology theory. The fundamental difference lies not in common regularities but in those irregularities that concern morphological, and most of all character, functions. The specificity of the European Gypsy tales which—obviously due to the differing concept of *family*—emphasizes the peculiarity of the relationships among family members is often nothing other than a truth revealed about family members, the hero's parents, most frequently the hero's mother, the one who *sets the hero on his journey*, being the tale hero's *helper*, or sometimes the *villain*, to the hero.

However, when following the Bessonovian description of the *secret-culture*, we must be cautious when dealing with the topics of the Drutz-Gessler tales, since the texts in their collection are translations into Russian (especially Drutz's translations), and it is not only the language difference which may cause

7 For details of Propp's functions, see PROPP, Vlagyimir Jakovlevics: *A mese morfológiája*, Osiris, Budapest, 1999. p. 33–65

problems: I myself do not know if the topics graspable through Russian linguistic signs differ from the topics of the material collected in the Roma dialects of Russia. It is not clear whether the Russian word stock on hiding and the secret (скрывать, утаить, тайна and other conjugated and derivated word forms, etc.) would cover or coincide with, in the semantic sense, the original Roma word stock: of course we have to trust Yefim Drutz's knowledge of the language and his consistency in translation. Another question which cannot be neglected—if we referring constantly to the consistency of the anthropological collection methods, and this question also has to be faced by European and Hungarian collectors of gypsy folklore as well—is the following: whether the topic, rhetoric, and morphology of a tale told in a pure gypsy community differs at least in nuances from the characteristics of the tales told by gypsy tale tellers to a non-gypsy community, or to the collector. We do not exactly know, but when we think of the example of the prophecy/fortune teller texts—where it is a simple microeconomic formula for the card reader to regard the village peasant, the city dweller, or the nobleman, and not her own 'type', as a source of income, or we may also think of the examples of the composed songs tailored to the performance style of the particular singer,—it becomes obvious that folklore texts, especially the textual tradition of the Russian gypsies, tend to represent the image of gypsies presented to regular society and therefore preserve their secrecy-image, rather than being an authentic description of gypsy communities.

It is therefore clear that when reading Russian gypsy folk tales we do not receive directly an exact picture of the life style and beliefs of gypsy communities which are, furthermore, scattered over large areas; neither do we acquire source data for further analysis, for international comparative research, although we may have a very accurate picture of the relationship between the Russian gypsy communities and regular society—just as Bessonov notes. Perhaps the most important element of this socio-cultural dialogue is to maintain the cultic and positive gypsy image in the society of the majority and this is successfully achieved, since in Russian society of the 19th and 20th centuries, high and popular culture can only accommodate the culture of gypsies in Russia in the various configurations of the *secret*.

Now let us consider a few characteristic examples of the secret motifs of the tales in the Drutz-Gessler collection. I will attempt to interpret the functions

of these logical, rhetorical, and thematic secret-motifs referred to in the methodological introduction of the Smirnov monograph. (The examples—and this is truly the transfer of a language transfer—will be cited in my own rough translations.)

There are frequent references to the secret in Russian gypsy tales; the heroes repeatedly hide from each other, or keep something in secret from each other. According to gypsy practices this is probably a violation of community norms and therefore these people should be persecuted. Those in hiding and who keep something in secret will be punished in some way.

Tale number 83 in the collection is entitled *Как сестра братьев прокляла/How the Gypsy Girl Cursed Her Brothers*⁸ in which a gypsy girl goes wandering off together with her brothers. A poor gypsy boy accompanies them, but her brothers keep sending him away. The boy does not return. After a little while, at night, the suitor appears again. He has become a rich man and the brothers hand the girl over to him with pleasure. The husband and the girl part: "They have been sitting around the fire till dawn, they were looking into each other's eyes with love. And when the sky began to clear above the trees, the husband got up and said these words on his departure: My beloved wife, I have to share this secret of mine with you. We may only meet at night. I cannot be with you during the day. Do not ever look for me, it would be in vain!"⁹ The girl realizes that her brothers have killed the suitor, and have left him unburied and his dead soul has come back to see her. The story ends with the girl's curse on her murdering brothers.

In the tale entitled *Ложная клятва /The Wicked Curse*¹⁰ "... gypsies arrive in the village to tell fortunes and to beg. They are knocking at each and every door.

8 Tale number 83 in the DRUTZ-GESSLER collection. The tale was collected in Tomsk, it was told by Z. Ye Buzilyeva (born in 1925) in 1980–1982.

9 „До рассвета просидели они у костра, глядя друг на друга, а как только забелели верхушки деревьев, встал муж и сказал: //—Знаешь, жена моя любимая, открою я тебе страшную тайну. Только ночью могу я тебя видеть. Днем нельзя мне с тобой быть! И не ищи меня понапрасну!” (DG 83. pp. 261–263)

10 Susanino, Leningrad County, L. Ny. Ilyinskaya (born cca. 1902), 1980–1982.

One gypsy woman is lucky. The village women always paid for her prophecies with bread, bacon and food—and she got money. A great deal of money. The gypsy woman's eyes kindled and she decided to keep her earnings secret from the others. But one of the gypsy women noticed it: // My darling, have you got some money from them? Oh no! I swear on the life of my children, what money? Look what I have in my apron, I got this much, nothing else. // Well, in her apron there really was only some kind of food. But anyhow, the gypsy women did not believe her.¹¹ The story ends with the death of her children.

In the satirical tale entitled *"Волишебное" ружье / The "Miraculous" Weapon*¹² somebody steals the waist shawl of the voyvoda from the drying clothes. Korcsa, the voyvoda, threatens them, saying that he has a weapon which can be loaded and its bullet would only find the perpetrator and would kill him: "Korcsa kept on asking: 'Where has my waist shawl gone? Well, my children, please give it back to me while I am being nice to you!' // 'It was not us who took it' shouted the gypsy children. // The gypsy girls also vowed and swore that they were not to blame, either. // The men also denied it. // 'Te hav me dadeszkiro masz!' // 'Listen to me my children!' said the voyvoda to his gypsies againm while he looked into their eyes, 'You will be sorry for not admitting this. The thief's thinking is faulty if he believes that he can keep his sin in secret. I will find the belt-shawl anyway, but the thief will not survive!' Finally, it turns out that the peasant's cow ate the shawl.¹³

11 „Пошли цыганки в деревню гадать и просить. Разбрелись по избам. Повезло одной цыганке. Обычно за гадание бабы хлебом, салом, провизией всякой платили, а тут—деньги! Много денег! Разгорелись глаза у цыганки, и решила она утаить добычу от своих. А одна цыганка заметила: //—Милая, а ведь ты деньги взяла?! //—Да что ты, клянусь детьми своими, какие деньги? Вот смотри, все, что в решете есть, то и дали. // А там у цыганки одна провизия лежит. Так или иначе, не поверили ей цыганки.” (DG 109. pp. 301–302)

12 Semrino, Leningrad County, I. M. Fyodorov (born cca. 1922), 1980–1982.

13 „Стал Корча своих спрашивать: //—Куда кушак делся? А ну-ка, ребята, отдавайте по-доброму. //—Мы не брали, ей-богу, не брали,—закричали цыганята. // И цыганки принялись клясться и божиться, что они кушака не брали. // И мужчины клянутся, что не брали: //—Тэ хав мэ дадэскиро мас! //—Глядите, ребята,—проговорил еще раз Корча и поглядел цыганам в глаза,—потом можете пожалеть, что сразу не признались. Только зря думает тот,

One of the most terrifying tales of the collection is about the violation of taboos, prohibitions related to marriage and sexuality, about hiding from the community, and about the punishment for a secret liaison. According to the unwritten laws of Russian gypsy communities these are apparently the most severe sins. In the tale entitled *Цыганка и змея / The Gypsy Girl and the Snake*¹⁴ we may read what appears to be an etiological story about magic in connection to the camp life-style, about runes for snakes. The gypsy couple has only one daughter, who grows up and wants to get married. She falls in love with a boy in the camp, and waits for those moments every day when she can be with him.¹⁵ She wants to speak about the boy to her father, but he does not even listen, just telling her: *"He пара он тебе, доченька, и думать о нем забудь."* (He is not for you; he's not your partner, it is better if you forget about him.) *"Приходилось парню с девушкой таиться от родителей."* (The boy and the girl begin to meet each other secretly). They keep meeting each other in the woods but then a snake crawls into the mouth of the sleeping girl and she becomes ill. The father blames the boy but he promises that if he cures his daughter he will be allowed to marry her. The boy has a bath prepared and in the bath he exorcises the snake with milk. They catch it and cook it in the milk. At the wedding the boy accuses the father, saying that if he had had his way his daughter would never have a happy day in her whole life. At the end of the wedding they both eat from the snake cooked in milk and drop dead.

The rather negative judgment on secrecy within the Gypsy communities explains that when we read certain text-formulas in tales, which can mostly be found in the closing part of the tale—when the heroes tell their own adventures to their parents, to their brothers, etc.—they didactically refer to the positive

кто украл, что удастся ему от меня скрыться. Все равно я свой кушак найду.

А вору не быть живому.” (DG 116. pp. 315–319)

14 Mihaylovka, Leningrad County, A. M. Lobanova (born cca. 1907.), 1980–1982

15 „Была у отца и матери единственная дочь. Возраст у девушки такой, что хоть сейчас замуж выдавай. Любила эта молодая цыганка одного парня из табора и каждый день старалась выкроить хотя бы немного времени, чтобы посмотреть на него, поговорить с ним. Заикнулась было молодая цыганка отцу о любви своей, а тот и слушать не пожелал, только сказал: ...” (DG 106. pp. 292–295)

norms of behavior within the community. For instance: "Рассказал Пухта, как было дело, ничего не утаил." Meaning: "He reported everything, he has not kept anything secret."

Secrecy has practical-rational motives as well. Among the tale motifs we find the escape from the regulations that were aimed at suppressing the nomadic life style—regulations administered by the Russian-Soviet military and police state power.

The tale entitled *Цыган и чудовище* / *The Gypsy and the Monster*¹⁶ is a tale of this sort. "This happened a long time ago. Once upon a time the Banotori gypsies lived on Earth. They lived as they could: there were poor people among them, there were rich. One was outstanding among them, the voyvoda. Wherever he told them to go, the Gypsies went that way. They had a camp with a dozen of families, not more. They had no money, they had no passports, they were hiding in the depths of the forest to avoid recruitment."¹⁷

In tale number 91, entitled *Как цыган лесовика обидел* / *How the Gypsy Played a Trick on the Forest Elf* we read: "Once the gypsy stole a horse, far away from his camp. Every one knows that when you are on your way home in this way, it is better to hide in the woods during daytime and only at night, when everybody has gone to sleep, only then you get back on your horse."¹⁸

These stories confirm and fix certain behavioral forms within the community; primarily they reconfirm the behavioral patterns of secrecy in relation to foreigners. We may not even necessarily think of these stories as tales. The ones I have quoted above are mostly stories about the moral aspect(s) of belief, and parables explaining the origins of customs.

16 Bolshoy Biser, Novgorod County, A. Ye. Mihaylov (born in 1899), 1980–1982.

17 "Давно это было. Жили на свете цыгане-банотори. По-разному они жили: были бедные цыгане, были богатые, а среди всех один выделялся—вожак. Куда он скажет, туда цыгане и пойдут. И вот был один цыганский табор, семей двенадцать, не больше. Денег ни у кого нет, паспортов нет, от военной службы скрывались, в чащу леса уходили." (DG 11. pp. 119–122)

18 Collected in Mihaylovka (Leningrad area), I. I. Ivanova, a Gypsy woman of about 70 (1980–1982).

In the case of the so called true fairy tales it is always noticeable that the secret as a topos is woven around the motifs of death. The realm of death and the otherworld is the secret itself; people who return from there as living beings have stories to tell.

In the tale entitled *The Voyvoda and the Ruzha*¹⁹, a gypsy girl named Ruzha goes to church. "Once, on some kind of a feast day, Ruzha sets out to go to church. She keeps on going and then all of a sudden she sees that by the side of the road, in the dust, there is a small golden chain lying. She goes closer, she begins to poke it with her foot, and then, as if it was alive, all of a sudden it crawls around her ankle and tries to pull her down under the ground. Ruzha was numbed by fear, so without saying a word, without shouting a word, she kept on sinking down under the ground. Where the ground buried her (hid her) a beautiful huge birch tree grew. And just by looking at it you immediately want to break a small branch off it as a relic."²⁰ The motif of the tree presents the successful return of the girl; the Voyvoda will come to rescue her.

In the tale entitled *Околдованная сиротка* / *The Enchanted Orphan Girl*²¹, the orphan girl lives at the sorcerer's house and in secret she learns all her magic from her and hides it in a crystal egg. Once a prince finds the girl in the forest, he falls in love with her, takes her home, marries her and they have a child. The witch puts a curse on the girl, who falls sick and dies. The king and his son mourn her, they visit her from time to time in the forest, where the dead woman lies in a clock tower and does not age at all with the passing years. When his son

19 "Украл цыган коня где-то далеко от табора своего и возвращается домой. Известно всем, что когда с такого дела возвращаешься, то днем все больше в лесу скрываешься, а ночью, когда все затихает, едешь." (DG 91. pp. 274–275)

20 Bolsoy Biser, Novgorod County, A. Ye. Mihaylov (born in 1899), 1980–1982.

21 "Как-то раз, дело в какой-то праздник было, собралась Ружа в церковь. Идет она и вдруг видит: около дороги лежит цепочка. Подошла Ружа поближе, пошевелила ногой эту цепочку, а она обвилась, как живая, вокруг Ружиной ножки и потащила красавицу-цыганку под землю. Онемела Ружа от страха, так, ничего не сказав и не вскрикнув, под землю ушла. Только скрылась она под землей, как на этом месте выросла раскидистая рябина, красная-прекрасная. Поглядишь на нее—так и хочется веточку себе на память сломать." (DG 2. pp. 69–73)

caresses his mother's face with the crystal egg, the dead body begins to come alive. The spell is broken: "*Рассказал цыганенок матери своей все, как было, ничего не утаил. С тех пор зажили они богато и счастливо.*" The boy tells the woman what has happened and how, "... he did not keep anything secret. From then on they lived in prosperity and happiness.

In the tales (folk belief stories) of this collection it is a recurring event that the dead come over to the world of the living; more precisely something prevents them from reaching the otherworld.

In the tale entitled *Мертвый табор / The Camp of the Dead*²², a young horse tradesman joins a gypsy caravan. In the evening the gypsies sit around the fire and sing beautifully. The boy begins to court the pleasant young lady; he proposes to her and the gypsies agree. Everyone goes to sleep, but at night, while looking for her tent the boy sees that some of the sleeping gypsies have an arm, a leg, and many of them their head, missing. He realizes that all the campers are dead. "Once there lived a young gypsy. He was from a rich generation, he was a horse trader. Once he went to a fair and when he finished his job, he began to go home with a substantial profit and very content. His way from city to city was quite long. Night fell during his journey. He was about to settle down to sleep but then, he heard the gypsies singing nearby—as if the voices were coming from beside a camp fire. He began to walk towards the singing and soon he found the gypsies' camp. The gypsies were camping on a large field, by the riverside. All around all kinds of camp fires were burning, and gypsies were sitting around the fire and singing. They were singing so beautifully that it was miraculous to listen to. The gypsy tied up his horses, but he was not brave enough to approach the fire. They were Gypsies from a foreign camp, who knows who they were, what they were. Somehow he got closer and closer to the gypsies. Then he caught sight of a beautiful gypsy girl next to the fire: she was singing and dancing so beautifully that the horse trader fell in love with her and her heart was burning with love, too. The horse trader was a single man, and he decided, come what may, that he would get to know the girl who enchanted him so much. He decided to propose to her. And once he had decided, so be it! // The gypsies then just kept

22 Mihaylovka, Leningrad County, Ye. V. Harponina (born cca. 1905), 1980–1982. (DG 10. pp. 115–119)

on singing and dancing, the horse trader was watching them from afar, from outside the camp. When dawn approached, the gypsies withdrew to their tents. The tradesman watched which tent the girl went into and he sneaked in after her. He arrived in the tent, he pulled the canvas apart but he lurched backwards at a hideous sight. A terrible sight unfolded in front of his eyes: there were gypsies lying on the floor, one of them had an arm, the other a leg, and another his head, missing. His hair stood on end. He understood what kind of a gypsy camp he had found: the camp of the dead. Suddenly his fear disappeared and he began to search for the girl. The he saw: she was lying on the ground, she was not breathing. The gypsy became sad, but then decided: "If the dead girl is mine, the living one will be mine, too. I will take her with me, whatever happens! If she is mine only at night, I will be pleased with that, too." He lifted the girl from the floor and put her on his carriage and drove away. He drove the entire day to be as far away from the camp as possible and when midnight came the gypsy girl woke up: "Where are you taking me? Have you gone mad? My brothers will soon reach you and kill you. Didn't you know that it's impossible to hide from the dead? Turn your horses back, do not hesitate a minute!"²³

The brothers reach them anyway; they beat him up and take the girl back to the camp. But the boy goes after them and learns about the camp's history. Once, the gypsies sent their horses out into a field by a village and the horses ate all the freshly cut grass. The villagers then took their pitchforks, their scythes, and axes and attacked the camp and killed everybody, and did not even bury them. The boy could be free of them and marry the girl if he buried them with respect and mourned the girl's relatives.

We might remember the scene in Doctor Zhivago when the doctor is kidnapped by the Red Partisans from Varikino and the family thinks for years that he is dead. Looking at it from the perspective of a regular community, the secret/death symbolic in gypsy tales is reversed here. This episode of the Pasternak novel refers to the fact that for the culture of the majority (the Russian village and city culture), the gypsy world—in the novel they are the partisans living in the forest—appears in the death metaphors as a world of the dead. The *secret* is essentially the *otherworld*. We may come closest to understanding these

23 Petrozavodsk, Ny. A. Novikov (born: 1919), 1980–1982.

cultural and ritual patterns if we identify the mythic opposition of the *foreign/own* with the opposition of the *known/concealed*. In this respect, the foreign world, the world of Russian villages and cities represented by gypsy tales may be identified with beliefs in connection with the otherworld, and secrecy then falls under a taboo in their own world. They may keep secrets from foreigners, from the Russians; it is permitted to cheat them because they need to act similarly with the dead, with the representatives of the otherworld as well. This type of aggression is only a kind of self-defense.

The tale entitled *Ведьма / The Witch*²⁴ begins as follows: "Once there lived an old gypsy woman in the village. She was short of many things, but she lived

24 „Жил на свете молодой цыган. Был он из богатого рода и занимался тем, что продавал на ярмарках лошадей. Как-то раз поехал он на ярмарку, сделал с выгодой свое дело и возвращался домой. От города до дома путь ему не близкий. Застигла цыгана в пути ночь. Только собрался он на ночевку устраиваться, как вдруг услышал неподалеку пение цыганское—так и разливаются голоса по ночной росе. Повернул цыган на голоса и через некоторое время к табору подъехал. Стоял этот табор на большой поляне возле реки. Вокруг костры горели, а у костров сидели цыгане и песни пели. И до того хорошо пели, что аж заслушаешься. Остановился цыган неподалеку, стреножил лошадей, однако близко к кострам подходить не стал. Решил приглядеться сначала. Цыгане-то чужого табора: что, мол, за люди, какого рода-племени? А сам все ближе и ближе подбирается. Вдруг заметил он около костра одну красивую цыганку, так хорошо она пела да плясала, что сердце зашло у цыгана, огнем загорелось. Был этот парень холостым, и решил он во что бы то ни стало познакомиться с этой девушкой, что так поправилась ему. Дал себе слово цыган жениться на этой красавице. А раз дал слово, надо держать его! // Покуда плясали цыгане да пели, парень к табору не подошел, а когда рассветать стало и табор разбрелся по шатрам, заметил парень, в какой из шатров эта красавица-цыганка пошла, и направился следом за ней. Задумал он сговорить девушку или украсть ее, пока цыгане спят. Подкрался он к шатру, открыл полог и в ужасе назад отпрянул. Страшную картину увидел он. В шатре том лежали вповалку цыгане: у кого руки нет, у кого—ноги, у кого—головы. Волосы зашевелились у цыгана. Понял он, что с мертвым табором встретился. Однако постепенно испуг у парня прошел, и принялся цыган красавицу-девушку искать. Видит: лежит она на земле бездыханная.

together with her son and had been living in peace for a hundred years. She was a woman with a wicked nature; she was friends with the devil. She did not like it when guests announced their arrival at her home. At those times, when night fell, she always went out to the yard, and began to murmur magic words and then she turned around herself and became a she-pig. And she nuzzled against the feet of anyone who was brave enough to get close to her house and she tossed them, and poked them until the visitor tripped over and rolled around in the mud. So slowly she chased everyone away from her house. // The woman's son was a truly handsome boy. He did not even know about his mother's sorcery, and she never spoke about it to him. The boy grew up and got to know a proper, nice gypsy girl."²⁵ When the boy proposed to the girl her brothers informed him about his mother being a witch and they did not let them marry unless they destroyed the witch. The brothers went to the gypsy woman with iron brooms they had received from the smith, the she-pig attacked them and they beat her up well. The boy turned up at the old woman's house²⁶: the old woman was lying on the stove, barely alive; then her son then dragged her off the stove, holding her by her shirt, and he saw the marks of the iron broom, and then reached out

Опечалился цыган, а потом решил: мертвая моя и живая моя! Украду ее все равно, будь что будет! Хоть ночью она оживает, и то хорошо. // Положил цыган мертвую девушку на свой тарантас и уехал. Целый день увозил он ее подальше от табора, а как настала ночь, ожила цыганка, встала: //—Куда ты меня везешь? Ты с ума сошел! Ведь сейчас мои братья тебя настигнут и убьют. Разве ты не знаешь, что от мертвых скрыться невозможно? Поворачивай скорей обратно коней, а не то пропадешь." (DG 19. pp. 145–148)

25 Noted down in 1925 in Tomsk, told by Z. Ye. Bukljeva.

26 „В одной деревне жила старуха-цыганка. Оседло жила. Вместе с сыном своим век доживала. Жадной она была и с нечистой силой общалась. Не любила старуха, когда к ней в гости кто-то ходил, и лишь только вечер наступал, выходила она во двор. Встанет, заклинание пробормочет, а потом повернется вокруг себя и превращается в свинью. И всем, кто к ее дому идет, начинает эта свинья под ноги бросаться. Собьет на землю и катается. Так всех от своего дома и отвадила. // А сын у старухи красавец был. Не знал он про колдовство своей матери, а та ему ничего о себе не рассказывала. Вырос парень и познакомился с хорошей цыганкой..." (DG 69. pp. 241–242)

for his weapon: "Is this true then, what people keep saying? You are the witch!— he shouted, and then pulled the trigger. When the smoke had cleared away he saw that his mother was just standing there as if nothing had happened and she was nodding her head: 'Oh, my boy, I have been keeping this in secret from you, but now I cannot do anything any more. I can see that you will not be happy as long as I am alive. Listen to me! You cannot kill me here, on this spot, but take me to our forest, to the cursed hundred year old oak tree. My strength will leave me there. Take me there and kill me there!' // The gypsy took his mother to the oak tree; he shot her and when the smoke had cleared he saw that the old woman was dead."²⁷

It is only possible to take the life of the witch at the bottom of the hundred year old oak tree, which is a metaphor for death; it is only possible to send her back to the otherworld at that very place.

We must note one more thing about the *secret* culture of Russian gypsy tales. As in the example quoted above, the conflicts of the etiological and taboo system built around secrets are—with a few exceptions—female-male conflicts. In Russian gypsy culture, in the relationships between gypsy communities and the external world, in the cultural dialogue, unlike in the Central-European examples, the role of the female is at least as active as that of the male. In the case of gypsy folk tales from Hungary there are only a few examples of folklorists collecting tales from female tale tellers. Among the examples I have listed above, out of ten tales, seven had been told by a female tale teller. Dutz and al. were collecting them between 1980 and 1982. (I have not cited a tale by her, but among

27 „Входят цыгане в дом, а на печке лежит старуха и охает, стонет, вся тряпками обмотана. //—Что с тобой случилось, мать? Дай я развяжу тряпки и посмотрю. //—Приболела я что-то, сынок, неможется мне. Сама вылечусь, спасибо тебе за заботу. //—Все-таки, мать, дай я посмотрю, что с тобой, может, тебя к лекарю надо сводить?—сказал опять цыган и только хотел было развязать тряпки, как ведьма вскочила и руками замахала: // —Не смей подходить! //—Чего это ты боишься, мать? Или скрываешь от меня что-то? //—Не твое это дело, сынок,—сказала ведьма и отвернулась. //—Ты не забыл про наш уговор,—напомнили братья цыгану,—смотри не видать тебе невесты. Подошел цыган к матери, рванул за тряпки и скинул их. Глядит, а мать вся железными прутьями исполосована.” (DG 69. p. 242)

the data providers of the collection is Svetlana Toma, an actress of gypsy origin who was the lead actress in the movie entitled *Queen of the Gypsies*, a 1975 film based on a short story, *Makar Chudra*, by Maxim Gorky.)

Why is the presence of female story tellers in the Russian gypsy tradition so apparent? Or perhaps the male dominance of Gypsy tale tellers of Hungary may represent a kind of deviation from the ethnic tradition?

Revealing the secret—we have seen several variations in our examples—is one of the frequent narratives of the “partly urban” Russian gypsy identity. However, linguistic, cultural and social alterity may find very special forms of expression in the Russian gypsy tale tradition. The *secret-narrative*—let us return to our definition of the concept of the *secret* based on Igor Smirnov—is nothing other than the description of a perfectly hermeneutically closed world, a world closed from its own context. A described world for which “no kind of logical formula exists that would enable us to recognise it”; or rather, the reality is that we do not know these logical-rhetorical formulas, the formulas of translation from one language to the other.

The *secret-narrative* of the Russian Gypsy tales resembles the Waldenfels paradox of the culturally foreign.²⁸ In the sense that this narrative is identical not simply to a cultural self-identification, or does not simply fix the ethnic identity—otherwise a complex picture would also be revealed behind this identity narrative, since in this prime identity sharp, separating gestures may be identified which mark it out against not only the major Russian, but also against the newly “settled” Gypsy groups of the 20th century. It is identical to something else as well, since this narrative behavior/attitude regards not only the external linguistic, cultural, social context as foreign but, within the frames

28 „Схватился цыган за ружье. //—Значит, правду люди о тебе говорили?! Значит, ведьма ты!—прокричал цыган и нажал курок. Выстрелило ружье, рассеялся дым, а ведьма стоит как ни в чем не бывало и головой покачивает: „— Эх, сынок, долго я скрывала от тебя свою тайну, да делать нечего — узнал ты. Вижу, не будет тебе счастья в жизни, покуда я жива. Так слушай: здесь ты не сможешь меня убить, но есть место заколдованное в нашем лесу, у столетнего дуба. Там я теряю свою колдовскую силу. Веди меня туда и там убей! // Привел цыган мать к дубу, выстрелил, а когда дым рассеялся, то увидел он, что сгинула старуха.” (DG 69. p. 242)

of the narrative—see the scene of the revealed secret in the tale or belief story entitled *The Camp of the Dead*, and its “explanation” of the gypsy camp where the murdered gypsies were left unburied by the peasants—it is capable of providing an external point of view. It is capable of transferring the *own/foreign* opposition to a rhetorical-narrative figure of the *own-as-foreign*.

BIBLIOGRÁFIA/BIBLIOGRAPHY

- ARISTOTLE: *The Poetics* (Translated by S. H. Butcher) London, MacMillan and Co., Limited, The MacMillan Company, New York, 1902.
- ARISZTOTELESZ: *Hermeneutika*. (ford. Rónafalvi Ödön) Kossuth, Budapest, 1994.
- ARISZTOTELESZ: *Poétika*, (ford. Sarkady János), Magyar Helikon, Bp., 1974.
- ASSMANN, Jan: *Zur Ästhetik des Geheimnisses. Kryptographie als Kalligraphie im alten Ägypten*, In: KOTZINGER, Susi–RIPPL, Gabriele (hrsg.): *Zeichen zwischen Klartext und Arabeske*, Atlanta-Amsterdam, 1994.
- ASSMANN, Jan: *Uralom és üdvösség*, (ford. Hidas Zoltán), Atlantisz, Bp., 2008.
- AYTO, John: *Bloomsbury Dictionary of Word Origins*, London, Bloomsbury Reference, 1991.
- BACHELARD, Gaston: *L'intuition de l'instant*, Éd. Gonthier, Paris, 1979.
- BÁLINT Péter: *Archaikus alakzatok a népmesében. Jakab István, cigány mesemondó / Archaic Images in Folk Tales. István Jakab, Gypsy Tale Teller*, Didakt, Debrecen, 2014.
- BÁLINT Péter: *Meseértés és értelmezés. A kárpát-medencei népmese hagyomány hermeneutikai vizsgálata / Understanding and Interpreting Tales. Hermeneutic Analysis of the Folktale Tradition of the Carpathian Basin*, Didakt, Debrecen, 2013.
- BATAILLE, Georges: *Az erotika* (ford.: DUSNOKI Katalin et al.) Nagyvilág, Budapest, 2001.
- BATAILLE, Georges: *Erotism. Death and Sensuality* (trans: DALWOOD, Mary) City Lights Books, San Fransisco, 1986.
- BENKŐ Loránd (ed.) *A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára I–III., / Historical-Etymological Dictionary of Hungarian*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1967–1976.
- BERGSON, Henri: *A nevetés* (ford. SZÁVAI Nándor), Gondolat, Budapest, 1994.
- BERGSON, Henri: *Laughter. An Essay on the Meaning of the Comic* (trans. BRERETON, Cloudesley and ROTHWELL, Fred), Arc Manor, Boston, 2008.

BERZE NAGY János (ed.): *Baranyai magyar néphagyományok I–III.*, Kultúra Könyvnyomdai Műintézet, Pécs, 1940.

BICZÓ Gábor: *Mese és társadalom. Ámi Lajos, egy cigány mesemondó élete és műve/Tales and Society; The Life and Work of Gypsy Storyteller Lajos Ámi.* Didakt, Debrecen, 2014.

BLANCHOT, Maurice: *Az irodalmi tér*, (ford. Horváth Györgyi et al.), Kijarat kiadó, Bp., 2005.

BLANCHOT, Maurice: *L' espace littéraire.* Éd. Gallimard, 1955.

BÓDIS Zoltán: *A meseszó igazsága. Cifra János cigány mesemondó meséi/The Truth of the Tale-Word. Tales of János Cifra, Gypsy Tale Teller*, Didakt, Debrecen, 2014.

BUBER, Martin: *Én és Te*, (ford. Bíró Dániel), Európa, Bp., 1991.

BUBER, Martin: *I and Thou*, (Translated by Ronald Gregor Smith), Scribner, New York, 1958.

CSEKE Ákos: *Új fenomenológia Franciaországban*, Magyar Filozófiai Szemle, 2011/2. 174–177.

DELEUZE, Gilles: *Logique du sens*, MINUIT, Paris, 1969.

DERRIDA, Jacques–ERNST, Wolfgang: *Az archívum kínzó vágya/Archívumok morajlása.* (ford. Bereczki Péter, Lénárt Tamás), Kijarat, Bp., 2008.

DERRIDA, Jacques Fors = ABRAHAM, Nicolas–TOROK, Maria (ed.), *Kryptonimie. Das Verbarium des Wolfsmanns*, Harnacher, Frankfurt am Main, 1979.

DERRIDA, Jacques, *Wie nicht sprechen. Verneinungen*, ford. Hans-Dietrich Gondek, Wien, 1989.

DERRIDA, Jacques: *Ki az anya?* (ford. BOROS János, CSORDÁS Gábor, ORBÁN Jolán), Jelenkor Kiadó, Pécs, 2005.

DERRIDA, Jacques: *A másik egynyelvűsége*, (ford. Boros János et al.), Jelenkor, Pécs, 1997.

DERRIDA, Jacques: *Archive Fever: A Freudian Impression.* Diacritics, Vol. 25. No. 2. (Summer 1995)

DERRIDA, Jacques: *Monolingualism of the Other or The Prosthesis of Origin.* (Translated by Patrick Mensah), Stanford University Press, Stanford, California, 1998.

DERRIDA, Jacques: *On the Name.* (Translated by David Wood, John P. Leavey, JR., and Ian McLoad), Stanford University Press, Stanford, California, 1995.

DERRIDA, Jacques: *Esszé a névről*, (ford. Boros János et al.), Jelenkor, Pécs, 1995.

DETHLEFSEN, Thorwald: *Oedipusz, a talány megfejtője* (trans. SARANKÓ Márta) Magyar Könyvklub, 1997.

DURAND, Gilbert: *Les structures anthropologiques de l' imaginaire*, Éd. Dunod, Paris, 1992.

ERDÉSZ, Sándor (Ed.): *Ámi Lajos Meséi I.* Akadémiai Kiadó, Budapest, 1968.

Etimológiai szótár, magyar szavak és toldalékok eredete, Tinta Kiadó, Bp., 2006.

FABINYI Tibor: *A keresztény hermeneutika 7.*, <http://nyitottegyetem.phil-inst.hu/teol/fabinyi.html>, (01.02.2014.)

FISCHER-LICHTE, Erika: *A dráma története* (trans. KISS Gabriella) Jelenkor Kiadó, Pécs, 2001.

FRAZER, James G.: *Az aranyág* (ford. BODROGI Tibor és BÓNIS György), Osiris-Századvég, Budapest, 1995.

FRAZER, James G.: *The Golden Bough*, Digital Edition, NuVision Publications, LLC, 2006.

GADAMER, Hans-Georg: *A Szép aktualitása*, T-Twins Kiadó, Budapest, 1994.

GADAMER, Hans-Georg: *The Relevance of the Beautiful and Other Essays.* (trans. Nicholas WALKER), Cambridge University Press, 1987.

GREIMAS, Algirdas Julius–COURTÈS Joseph, *The Cognitive Dimension of Narrative Discourse*, New Literary History, (1976) Vol. VII. № 3. p. 440.;

Györkösy Alajos–Kapitány István–Tegyey Imre (szerk.): *Ógörög-magyar szótár.* Akadémiai, Budapest, 1990.

HEIDEGGER, Martin: *Being and Time* (trans. John MACQUIRRIE and EDWARD ROBINSON), Blackwell Publishers, Oxford and Cambridge, 1962.

HEIDEGGER, Martin: *Being and Time.* (Translated by Joan Stambaugh), State University of New York Press, Albany, 1996.

HEIDEGGER, Martin: *Lét és idő* (ford. VAJDA Mihály, ANGIALOSI Gergely, BACSÓ Béla, KARDOS András, OROSZ István), Gondolat Kiadó, Budapest, 1989.

HEIDUK, Matthias: *Offene Geheimnisse—Hermetische Texte und verborgenes Wissen in der mittelalterlichen Rezeption von Augustinus bis Albertus Magnus*. Würzburg Universität, Würzburg, 2008.

HELTING, Holger: *Bevezetés a pszichoterápiás daseinanalízis filozófiai dimenzióiba* (trans. BLANDL Borbála és FAZEKAS Tamás), L'Harmattan, Budapest, 2007.

HÉRODOTOSZ: *A görög-perzsa háború* (ford. MURAKÖZY Gyula) Osiris Kiadó, Budapest, 2007. I. 97.

HERODOTUS: *Persian Wars*, I.

HOLTZ, Barry W.(ed.): *Back to the Sources. Reading the Classic Jewish texts*. Simon and Schuster, New York, London, Toronto, Sydney, 2006 (1984).

HONTI: *Studies in Oral Epic Tradition*, (Transl. Róna Eva) Akadémiai, Budapest, 1975.

HOPPÁL Mihály–JANKOVICS Marcell–NAGY András–SZEMADÁM György (ed.): *Jelképtár*, Helikon Kiadó, Budapest, 2010.

<http://gypsy-life.net/>

<http://www.szokincshalo.hu/szotar/?qbetu=t&qsearch=&qdetail=11399>,

GÖRÖG Veronika és mások (szerk.): *Berki János mesél cigány és magyar nyelven*. Cigánisztikai tanulmányok 3. MTA Néprajzi Kutató Csoport, Budapest, 1985.

NAGY Olga–VÖÖ Gabriella: *Havasok mesemondója, Jakab István meséi*. Akadémiai, Budapest, 2002.

JUNG, Carl Gustav: *Az archetipusok és a kollektív tudattalan*, (ford. Túróczi Attila), Scolar Kiadó, Bp., 2011.

JUNG, Carl Gustav: *The Archetypes and the Collective Unconscious*. (Translated by R. F. C. Hull), Princeton University Press and Routledge and Kegan Paul, Ltd. 1990.

KANT, Immanuel: *Anthropology from a pragmatic point of view*, (Translated by Robert B. Loudon) Cambridge University Press, New York, 2006.

KAST, Verana: *Álmok* (trans. Beatrix MURÁNYI) Európa Kiadó, Budapest, 2010.

KERMODE, Frank: *The Genesis of Secrecy. On the Interpretation of Narrative*, Cambridge-Massachusetts-London, 1979.

KIERKEGAARD, Søren: *A halálos betegség*, (ford. Rácz Péter), Göncöl, Bp., 1993.

KIERKEGAARD, Søren: *The Sickness Unto Death*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1941.

KOSSELECK, Reinhart: *Elmúlt idő. A történelmi idők szemantikája*, (ford. Hidas Zoltán, Szabó Márton), Atlantisz, Bp., 2003.

KOSSELECK, Reinhart: *Futures Past. On the Semantics of Historical Time*. (Translated by Keith Tribe), Columbia University Press, New York, 2004.

Középkori magyar írások, (ed. Mezey László), Magvető, Bp., 1957.

LADITAN, Affin O.: « De l'oralité à la littérature : métamorphoses de la parole chez les Yorubas », *Semen* [En ligne], 18 | 2004, published on the internet 2nd February 2007

LÉVINAS, Emmanuel: *Nyelv és közelség*, (ford. Tarnay László) Jelenkor, Pécs, 1997.

LÉVINAS, Emmanuel: *Collected Philosophical Papers*, (Translated by Alphonso Lingis), Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, 1987.

LÉVINAS, Emmanuel: *Teljesség és Végtelen*, (ford. Tarnay László), Jelenkor, Pécs, 1999.

LÉVINAS, Emmanuel: *Totality and Infinity*. (Translated by Alphonso Lingis), Duquesne University Press, Pittsburgh, Pennsylvania, 2000.

MACINTYRE, Alasdair: *After Virtue. A Study in Moral Theory*. University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1984.

MACINTYRE, Alasdair: *Az erény nyomában*, (ford. Bíróné Kaszás Éva), Osiris, Bp., 1999.

MARION, Jean-Luc: *Az erotikus fenomén. Hat meditáció* (ford. SZABÓ Zsigmond) L'Harmattan, Budapest, (2003) 2012.

MARION, Jean-Luc: *The Erotic Phenomenon* (trans. By LEWIS, Stephen E.) University of Chicago Press, Chicago and London, 2007.

MARION, Jean-Luc: *Étant donné*, Éd. Quadrige/PUF, Paris, 2005.

MASLOW, Abraham: *A lét pszichológiája felé* (ford. TURÓCZI Attila), Ursus Libris, Budapest, 2003. 290.

MASLOW, Abraham: *Toward a Psychology of Being*, Sublime Books, 2014.

MAUSS, Marcel: *Szociológia és antropológia*, (ford. Vargyas Gábor), Osiris, Bp., 2000.

MAUSS, Marcel: *A General Theory of Magic*. (Transl. by Robert Brain), Routledge, London and New York, 2001.

MERLEAU-PONTY, Maurice: *A látható és láthatatlan*, (ford. Farkas Henrik, Szabó Zsigmond), L' Harmattan, Bp., 2007.

MERLEAU-PONTY, Maurice: *The Phenomenology of Perception* (trans. SMITH, Colin) Routledge, London and New York, (1962) 1999.

MERLEAU-PONTY, Maurice: *The Visible and the Invisible*. (Edited by Claude Lefort, translated by Alphonso Lingis), Northwestern University Press, Evanston, 1968.

NAGY Olga: *A táltos törvénye. Népmese és esztétikum*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 1978.

NAGY Olga-VÖÖ Gabriella: *Havasok mesemondója, Jakab István meséi*, Új Magyar Népköltési Gyűjtemény. XXVI. Szerk. Nagy Ilona, Akadémiai, Bp., 2002.

PÁL József-ÚJVÁRI Edit (ed.): *Szimbólumtár. Jelképek, motívumok, témák az egyetemes és a magyar kultúrából*. Balassi Kiadó, Budapest, 2001.

PASZTERNAK, Borisz: *Zsivago doktor*, Európa, Bp., 1988.

PENAVIN Olga: *Jugoszláviai magyar népmesék*. Új Magyar Népköltési Gyűjtemény. Szerk.: Ortutay Gyula. XVI. Akadémiai, Bp., 1971.

PROPP, V. Jakovlevics: *Morphology of the Folk Tale*. Indiana University Press, Bloomington, 1968.

PROPP, Vlagyimir Jakovlevics: *A mese morfológiája*, (ford. Soproni András) Osiris, Budapest, 2005.

RICŒUR, Paul: *The Conflict of Interpretations, Essays in Hermeneutics*, (trans. Peter McCormick), Northwestern University Press, Evanston, 1974.

RICŒUR, Paul : *Parcours de la reconnaissance*, Trois études, Éd. Gallimard, Paris, 2004.

RICŒUR, Paul and LACOCQUE, André: *Thinking Biblically: Exegetical and Hermeneutic Studies*, (trans. by PELLAUER, David) The University of Chicago Press, Chicago and London, 1998.

RICŒUR, Paul-LACOCQUE, André: *Bibliai gondolkodás* (ford. Enyedi Jenő) Európa, Budapest, 2003.

RICŒUR, Paul: *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*, (ford. Angyalosi Gergely et al.), Osiris, Bp., 1999.

RICŒUR, Paul: Evil: 'A Challenge to Philosophy and Theology', (trans. By David PELLAUER) *Journal of the American Academy of Religion*, 1985, Vol. 53. n. 4.

RICŒUR, Paul: *On Psychoanalysis* (trans. David PELLAUER), Polity Press, Cambridge and Malden, 2012.

RICŒUR, Paul: *Oneself as Another*, (trans. BLAMEY, Kathleen) University of Chicago Press, Chicago, 1995.

RICŒUR, Paul: *Parcours de la reconnaissance*. Trois études, Éd. Gallimard, Paris, 2004.

RICŒUR, Paul: *The Course of Recognition*, (Translated by David Pellauer), Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, 2007.

RICŒUR, Paul: *Time and Narrative, Volume 1*. (Translated by Kathleen McLaughlin and David Pellauer), The University of Chicago Press, Chicago and London, 1990.

SAJÓ, Sándor: "Amiről tudunk és amiről nem" In: *Imágó* 2012/3,

SARAMAGO, José: *Káin* (trans. PÁL Ferenc, Európa Kiadó), Budapest, 2011.

STAROBINSKI, Jean: *Poppea fátyla. Válogatott irodalmi tanulmányok*, (ford. Ádám Anikó et al.) Kijárat, Bp., 2007.

STAROBINSKI, Jean: *The Living Eye*. (Translated by Arthur Goldhammer), Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 1989.

TENGELYI László: *A bűn mint sorseseemény*, Atlantisz, Bp., 1992.

TOKAREV, S. A. (ed.): *Mitológiai Enciklopédia*, Vol. I., Gondolat, Budapest, 1988.

SZERZŐK/AUTHORS

VICO, Giambattista: *The New Science*, (Translated by Thomas Goddard Bergin and Max Harold Fisch), Cornell University Press, Ithaca, New York, 1948.

WALDENFELS, Bernhard: *Az idegenségetnográfiai ábrázolásának paradoxonjai* = BICZÓ Gábor (ed.), *Az Idegen*, Csokonai, Debrecen, 2004. 91–116.

WILES, David: *A Short History of Western Performance Space*, Cambridge University Press, 2003.

БЕССОНОВ, Николай –ДЕМЕТЕР, Надежда –КУТЕНКОВ, Владимир: История цыган. Новый взгляд, ИПФ, Воронеж, 2000.

БЕССОНОВ, Николай, *Цыганская трагедия. Вооружённый отпор*, Издательский дом „Шатра”, 2010.

ДЕЛЕЗ, Жиль: Платон и симулякр, (transl. КОЗЛОВ, Сергей), *Новое литературное обозрение* № 5, 1993.

ДРУЦ, Ефим– ГЕССАЕР: Алексей, Сказки и песни, рожденные в дороге. Цыганский фольклор, Наука, Москва, 1985.

ПАСТЕРНАК, Борис: *Доктор Живаго*, Художественная Литература, Москва, 1990.

СМИРНОВ, Игор: *Роман тайн „Доктор Живаго”*, Новое Литературное Обозрение, Москва, 1996.

ФРАНК, Семион: *Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии* (1939), München, 1971.

DR. HABIL. BÁLINT PÉTER (PhD) (1958) főiskolai tanár, a Debreceni Egyetem Gyermeknevelési és Felnőttképzési Kara Irodalom, Kommunikáció és Kulturális Antropológia (IKKA) Tanszékének vezetője, író, esszéista (8 regény és 8 irodalomelméleti tanulmánykötet szerzője) és mesekutató. A 12 éve működő Alkalmazott Narratológiai Műhely alapítója és vezetője. Diákjaival rendszeresen vesz részt a Kárpát-medence területén, különösen Erdélyben multiethnikus közösségekben végzett terepmunkán. Fő kutatási területe a Kárpát-medence népeinek, a magyar, sváb, román, szerb, szlovák, ukrán, cigány közösségek hagyományos mesekincsének interdiszciplináris megközelítése. Kutatásainak újdonságát az adja, hogy az archaikus közösségekben megőrzött eredeti meseszövegek vizsgálata során az irodalmi és a fenomenológiai hermeneutika szemléletmódját követi. Az általa vezetett mesekutató csoport tagjai kulturális antropológusok, filozófusok, irodalomkutatók, nyelvészek. Számos magyar és angol nyelven publikált mesetanulmány szerzője.

Legutóbb a *Fabula Aeterna* sorozatban megjelent könyve Jakab István cigány mesemondó életművét mutatja be.

DR. HABIL. PÉTER BÁLINT (PhD) (1958), head of Faculty of Child and Adult Education, Department of Literature, Communication and Cultural Anthropology at the University of Debrecen. He is a prose writer (8 novels), essayist (8 volumes of literary critics) and researcher of folk tales. He has been the founder and head of the Association of Applied Narratology twelve years ago. With his students he regularly conducts fieldwork at local areas, in multi-ethnic communities in the Carpathian Basin, especially in Transylvania. He analyzes the traditional tale treasure of the people (Hungarian, Swabian, Romanian, Serb, Slovak, Ukrainian, and mostly Gypsy) in the Carpathian Basin (Central-Eastern Europe) using an interdisciplinary approach. The novelty of his analysis consists in examining the original tale texts preserved in rural communities from literary aspects and phenomenological hermeneutics. He leads a tale-research team, the members of which are cultural anthropologists, philosophers and literary scholars. He published several volumes on tale research in Hungarian and in

English. His latest book is about István Jakab, a Gypsy tale-teller in the series *Fabula Aeterna*.

Contact: balintp@ped.unideb.hu | <http://www.scribd.com/appliednarratology>

DR. NAGY GABRIELLA ÁGNES (PhD) (1973), a Hagyományok Háza Folklór Osztályának népmese szakelőadója és az Alkalmazott Narratológiai Műhely külső munkatársa. Magyar-angol-észti szakon végzett az ELTE Bölcsészettudományi Karán. Kutatási területe: színháztudomány és performativitás 20. századi előadásokban. Számos népmesetanulmány és könyv fordítása után önálló népmese-kutatásba kezdett. Néhány publikációja: *A dramatikus szöveg metamorfózisai: Változatok, tekintet és média Samuel Beckett alkotásaiban* (Filológia Közlöny 2009/1-2), *Rebirthing Beckett: the Veil Set in Motion* (Trans—Revue de literature générale et comparée, 10:2010), *A születés reprezentációi a kortárs színházban* (Létkérdések a születés körül, L'Harmattan, 2015).

DR. GABRIELLA ÁGNES NAGY (PhD) (1973), currently working at the Hungarian Heritage House as a folk tale expert and she is also a fellow researcher and translator at the Association of Applied Narratology. She received her degree in English, Hungarian and Estonian studies at the University of ELTE, Budapest. Her research includes theatre studies and performativity in 20th century performances. After translating several folk tale studies and a book she began to conduct her own research in the field. Some of her recent publications: *Metamorphoses of the Dramatic Text: Variants, Gaze and Media in Samuel Beckett* (Filológia-Közlöny 2009/1-2), *Rebirthing Beckett: the Veil Set in Motion* (Trans—Revue de literature générale et comparée, 10:2010), *Representations of Birth in Contemporary Theatre* (Problems around Birth, ed. Barbara Kisdi, L'Harmattan, 2015).

Contact: gabriella.a.nagydr@gmail.com

DR. HABIL. BICZÓ GÁBOR (PhD) (1968) egyetemi docens, Miskolci Egyetem Kulturális és Vizuális Antropológiai Intézet. Kutatásai a filozófiai antropológia, a 19. századi német filozófia (különös tekintettel Nietzsche bölcselére és a filozófiai hermeneutika), a kulturális és szociálintropológia tudománytörténete,

valamint az asszimilációs folyamatok, az etnikus együttélési modellek (cigány-magyar, román-magyar) és az alkalmazott narratológia (antropológiai portré és mesekutatás) tématerületeihez kapcsolódnak. Kutatásait részben az Egyesült Államokban és Németországban (*Humboldt-Universität zu Berlin, Yale University, State University New York [Stony Brook], Universität Konstanz*), részben multikulturális lokális közösségekben (*Magyarországon és Romániában*) végezte. Utolsó kötete 2014-ben *Mese és társadalom, Ámi Lajos, egy cigány mesemondó élete és műve*.

DR. HABIL. GÁBOR, BICZÓ (PhD) (1968) is an associate professor of Miskolc University, Institute of Cultural and Visual Anthropology. His interest in philosophical anthropology includes 19th century German philosophers (Friedrich Nietzsche and philosophical hermeneutics), research in the theory of assimilation, the models of interethnic cohabitation (Gypsy-Hungarian, Romanian-Hungarian) and applied narratology (anthropological portrait and tale-research). His research was implemented partly in the United States and in Germany (*Humboldt-Universität zu Berlin, Yale University, State University New York [Stony Brook], Universität Konstanz*) and partly in multicultural local communities of Hungary and Romania. He is the publisher of several books and producers of several documentaries. His latest monograph is entitled *Tale and Society. The Life and Work of Gypsy Storyteller Lajos Ámi* (2014).

Contact: gavrillbenedictus@gmail.com

DR. HERMANN ZOLTÁN (1967), irodalomtörténész, a Károli Gáspár Református Egyetem Régi és Klasszikus Magyar Irodalom Tanszékének docense. Sajtó alá rendezte Vlagyimir Propp *A varázsmese történeti gyökerei* című munkáját (L'Harmattan, 2006) és az Afanaszjev-gyűjtemény válogatott meséinek magyar kiadását (*Tűzmadár*, Magvető, 2006.). Társszerkesztője volt a Magyar Népköltészet Tára csíkszentdomokosi népmeséket közreadó kötetének (*Estefia, Éjfélfia, Hajnalfia*, Balassi, 2013.). A mesék történetiségével foglalkozó könyve *Varázs/szer/tár* címen jelent meg 2012-ben, a L'Harmattan kiadónál.

Dr. Zoltán HERMANN (1967) literary historian, associate professor at the Department of Ancient and Classical Hungarian Literature, Károli Gáspár

University of the Reformed Church, Budapest. He edited Vladimir Propp's book entitled *The Historical Roots of Tales of Magic* (L'Harmattan, 2006) and the Hungarian edition of the Afanasyev collection (*Firebird*, Magvető, 2006). He was coeditor to the volume in the series of Hungarian Folk Collection on the folk tales from Csíkszentdomonkos (*Night's Son, Midnight's Son, Dawn's Son*, Balassi, 2013) His book on the historicity of tales was published under the title *Magic/Book* in 2012, L'Harmattan.

Contact: hermann.zoltan@hungarnet.hu

DR. VALASTYÁN TAMÁS (1969) a Debreceni Egyetem Filozófiai Intézetének docense, fő kutatási területe a német koraromantika esztétikai gondolkodása a német romantika esztétika, de tágabb kontextusban, a modernitás közegében is vizsgálódik: fő kérdése az esztétikum kontextualizálása, vagy kontextúrájának lehetőségfeltételeire irányul. Ezen túlmenően a kortárs irodalmi jelenségekkel, valamint a kritikai reflexió elméleteivel foglalkozik. Eddig két önálló könyve, három szerkesztett kötete, és számos publikációja jelent meg. A Magyar Filozófiai Szemle társszerkesztője. Kötetei: *Tűnni és újraeredni* (versről—prózáról—kritikáról). Kalligram, Pozsony, 2007. *A keresés ritmusa* (A törekvő szellem koraromantikus diskurzusai). Gond-Cura (Gutenberg tér), Bp., 2007.

DR. TAMÁS VALASTYÁN (1969) associate professor at the Institute of Philosophy, University Debrecen; his main research interests are aesthetical theories in German Romanticism but in a wider context he is interested in modernity as well. His main question is about the contextualization of the aesthetic and the existential possibilities of contexture. Furthermore he is interested in contemporary literary phenomena and the theories of critical reflection. So far he has published two volumes as an author and three volumes as an editor and several other publications. He is the co-editor of the Hungarian Philosophical Review. His books: *To Disappear and to Re-originate* (on poets, prose and criticism). Kalligram, Bratislava, 2007, *The Rhythm of Search* (The Pre-Romantic Discourse of the Striving Spirit), Gond-Cura, Budapest, 2007.

Contact: valastyan@gmail.com

FABULA AETERNA

Sorozatszerkesztő / Series Editor: BÁLINT Péter

A sorozat eddig megjelent kötetei

Bálint Péter: *Archaikus alakzatok a népmesében. Jakab István cigány mesemondó (a késleltető halmozás mestere)*. Debrecen, 2014

Biczó Gábor: *Mese és társadalom. Ámi Lajos, egy cigány mesemondó élete és műve*. Debrecen, 2014

Bódis Zoltán: *A meseszó igazsága. Cifra János cigány mesemondó meséi*. Debrecen, 2014

Recent titles in the same series

Péter Bálint: *Archaic Images in Folk Tales. The Tales of István Jakab, Gypsy Tale Teller (the master of delayed accumulation)*. Debrecen, 2014

Gábor Biczó: *Tale and Society. The Life and Work of Gypsy Storyteller Lajos Ámi*. Debrecen, 2014

Zoltán Bódis: *The Truth of the Tale-Word. Tales of János Cifra Gypsy Tale Teller*. Debrecen, 2014



X 213211

A Debreceni Egyetem Gyermeknevelési és Felnőttképzési Karán működő Alkalmazott Narratológiai Műhely kutatócsoportja Fabula Aeterna címmel könyvsorozatot indított útjára. A kétnyelvű (magyar-angol) kötetek elsősorban a Kárpát-medencei roma és más népek mesevilágának örökségét dolgozzák fel, értelmezik és teszik hozzáférhetővé az érdeklődő közönség számára. A sorozat negyedik, jelen kötetének tanulmányai egy az Alkalmazott Narratológiai Műhely és a Lippai Balázs Roma Szakkollégium által közösen szervezett műhelykonferencia nyomán születtek meg. A szerzők – Bálint Péter, Biczó Gábor, Hermann Zoltán, Nagy Gabriella Ágnes, Valastyán Tamás – írásai kettős haszonnal bírnak az olvasó számára: egyrészt a Fabula Aeterna sorozat korábbi kiadványai után tovább mélyítik ismereteit, szövegszerű tapasztalatait az egyedülálló sajátosságokat és értékeket megjelenítő cigány mesemondás világában, másrészt a titok fenoménjének olyan sokrétű meggondolását kínálják lehetőségül, amely a meseszövegek archaikus hagyományának el nem évülő időszerűségét engedik látni.



This volume is the fourth in a series of books – entitled Fabula Aeterna – to be published by the Association of Applied Narratology that is hosted by the Faculty of Child and Adult Education at the University of Debrecen. The bilingual volumes (Hungarian and English) are first and foremost devoted to investigating, analysing and publicising the heritage of the tale world of the Roma and other ethnic groups in the Carpathian Basin. The studies in the current volume were first presented at a workshop organized by the Applied Narratology Workshop and the Balázs Lippai Roma Special College. The chapters by the authors – Péter BÁLINT, Gábor BICZÓ, Zoltán HERMANN, Gabriella Ágnes NAGY, Tamás VALASTYÁN – of this volume are beneficial for the reader in two ways: on the first hand they further deepen the knowledge, textual experiences and highlight special features and values of the Gypsy tales discussed in the previous volumes of the Fabula Aeterna series. On the other hand they offer approaches on complex levels about the phenomenon of the secret that allow us to see the never out-dated actuality of the archaic tradition of tale texts.

SZÉCHENYI 2020



MAGYARORSZÁG
KORMÁNYA

Európai Unió
Európai Szociális
Alap



BEFEKTETÉS A JÖVŐBE